Kritisch-exegetischer

Kommentar über das Neue Testament

begründet von Heinr. Aug. Wilh. Meyer.

XI. Abteilung. — 7. verbesserte Auflage.

Die Briefe Pauli an Timotheus und Titus.

Von der 5. Auflage an neu bearbeitet

von

Dr. **Bernhard Weiss**

Wirkl. Oberkonsistorialrath u. o. Prof. an d. Universität Berlin.

Göttingen

Vandenhoeck und Ruprecht

1902.

BS
2344
M45
1897
v.7

FH 5
M57
1898
v.11

Das Übersetzungsrech behält sich die Verlagsbuchhandlung vor.

Frühere Auflagen dieses Kommentars:

1.	Auflage von Joh. Ed. Huther . .	1850.
2.	„ „ „ „ „ . .	1859.
3.	„ „ „ „ „ . .	1866.
4.	„ „ „ „ „ . .	1876.
5.	„ neu bearb. v. Bernh. Weiss .	1885.
6.	„ besorgt v. Johs. Weiss . . .	1894.

Vorwort.

Die neue Auflage habe ich mit dankbarer Benutzung der in der 6. hinzugefügten Zusätze wieder durchweg selbst besorgt. Ausser der Berücksichtigung einiger neueren Erscheinungen in der Einleitung habe ich nur durchgehend verglichen den englischen Kommentar von Lilley in den Handbooks for Bible Classes and private Students und die deutsche Erklärung von E. Krukenberg. Der erstere liess freilich in seiner mehr paraphrasirenden und dogmatisirenden Weise nicht immer genau seine exegetische Auffassung des Einzelnen erkennen. Die zweite, die, obgleich für praktische Zwecke bestimmt und keine Auseinandersetzung mit abweichenden Auffassungen beabsichtigend, doch in höchst erfreulicher Weise auf die genaueste exegetische Fassung alles Einzelnen eingeht, schliesst sich in viel umfassenderer Weise, als es sich aus ihrer ausdrücklichen Anführung erkennen lässt, den Ausführungen dieses Kommentars bis auf den Wortlaut an. Ob das ohne jede Erwähnung desselben dem literarischen Gebrauche entspricht, muss ich dem Verfasser zu beurteilen überlassen.

Dem Adjunkten im Kgl. Domkandidatenstift Herrn Predigtamtskandidaten G. Kühn, der mir bei der Korrektur des Kommentars so treulich mit geholfen, sage ich auch hier dafür meinen herzlichsten Dank.

Berlin, Juni 1902.

D. Weiss.

Abkürzungen

der in Meyers Kommentar citierten biblischen Bücher, Zeitschriften u. s. w.

Act ApG	= Apostelgeschichte	Kol	= Kolosserbrief
		Kor	= Korintherbriefe
Am	= Amos	Lev	= Leviticus
Apk	= Apokalypse	Lk	= Lukas
Bar	= Baruch	Mak	= Makkabäer
Chr	= Chronik	Mal	= Maleachi
Cnt	= Canticum	Mch	= Micha
Dan	= Daniel	Mk	= Markus
Dtn	= Deuteronomium	Mt	= Matthaeus
Eph	= Epheserbrief	Na	= Nahum
Esr	= Esra	Neh	= Nehemia
Est	= Esther	Num	= Numeri
Ex	= Exodus	Ob	= Obadja
Gal	= Galaterbrief	Phl	= Philipperbrief
Gen	= Genesis	Phm	= Philemonbrief
Hab	= Habakuk	Prv	= Proverbien
Hag	= Haggai	Ps	= Psalmen
Hbr	= Hebraeerbrief	Pt	= Petrusbriefe
Hos	= Hosea	Reg	= Reges
Jak	= Jakobusbrief	Röm	= Römerbrief
Jdc	= Judicum liber	Rt	= Ruth
Jdt	= Judith	Sam	= Samuel
Jer	= Jeremias	Sap	= Sapientia
Jes	= Jesaias	JSir	= Jesus Siracida
Jo	= Joel	Th	= Thessalonicherbriefe
Job	= Hiob	Thr	= Threni
Joh	= Johannes (Ev. u. Briefe)	Tim	= Timotheusbriefe
Jon	= Jonas	Tit	= Titusbrief
Jos	= Josua	Tob	= Tobias
Jud	= Judasbrief	Zch	= Zacharias
Koh	= Koheleth	Zph	= Zephanias

G	= Beweis des Glaubens	ThQ	= Theolog. Quartalschrift
BL	= Schenkels Bibellexikon	ThT	= Theologisch Tijdschrift
ChrW	= Christliche Welt	T. U.	= Texte u. Untersuchungen z. Geschichte d. altchristlichen Litteratur
CR	= Contemporary Review		
DEBl	= Deutsch-Evangelische Blätter	Win.RW	= Winer, biblisches Realwörterbuch, 2. Aufl.
Exp	= The Expositor		
GGA	= Göttingische gelehrte Anzeigen	ZKG	= Zeitschrift f. Kirchengeschichte
JBL	= Journal of the Society for biblical literature.	ZlTh	= Zeitschrift f. lutherische Theologie und Kirche.
JdTh	= Jahrbücher für deutsche Theologie	ZPK	= Zeitschrift f. Protestantismus und Kirche.
JprTh	= Jahrbücher für protest. Theologie	ZSchw	= Theologische Zeitschrift aus der Schweiz
LC	= Literarisches Centralblatt	ZTh	= Tübinger Zeitschrift für Theologie
NkZ	= Neue kirchl. Zeitschrift		
PrKR	= Presbyterian and Reformed Review	ZThK	= Zeitschrift f. Theologie und Kirche
R. E.	= Realencyclopädie f. protest. Theol. u. Kirche.	ZWL	= Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben
StKr	= Theol. Studien u. Kritiken		
ThLBl	= Theolog. Litteraturblatt	ZwTh	= Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.
ThLz	= Theolog. Litteraturztg.		

Einleitung in die Pastoralbriefe.

§ 1. *Die Adressaten.*

1. Timotheus. Nach Act 16 1—3 trat Paulus auf seiner zweiten Missionsreise in Lystra zuerst in ein näheres Verhältnis zu Timotheus, der dort als ein in Lystra, wie in dem benachbarten Ikonium, unter den Christen wohl beleumundeter Jünger bezeichnet wird. Das schliesst aber natürlich nicht aus, dass er bereits bei der ersten Anwesenheit des Paulus in Lystra (14 6f.) durch dessen Predigt (I Kor 4 17) bekehrt war *). Er war der Sohn einer gläubigen Jüdin und eines heidnischen Vaters, und voraussichtlich in Lystra geboren, wo Paulus mit ihm bekannt wurde **). Nach II Tim 1 5 hiess seine Mutter Eunike und seine Grossmutter Lois. Wie beide nach dieser Stelle bereits vor ihm bekehrt waren (was Holtzmann p. 383 völlig grundlos in Abrede nimmt) und also wohl auf seine Bekehrung mit eingewirkt hatten (3 14), so hatten sie schon von Kindheit an ihn mit den heiligen Schriften AT's bekannt gemacht (3 15). Da Paulus ihn als seinen Begleiter mitnehmen wollte, beschnitt er ihn, um den (ungläubigen) Juden, denen seine heidnische Abkunft bekannt war, keinen Anstoss zu geben, wenn sie ihn die engste Lebensgemeinschaft mit einem Unbeschnittenen schliessen sähen ***).

---

*) Wie Paulus in demselben Zusammenhange die Korinther als seine Kinder bezeichnet, weil er sie durch das Evangelium gezeugt hat (I Kor 4 14f.), so auch V. 17 den Timotheus, was Nösgen, Kommentar über die Apostelgesch. 1882 p. 302 vergeblich bestreitet. Ebenso behauptet Holtzmann, Die Pastoralbriefe 1880 p. 70. 74 mit Unrecht, die ApG, welche ihn erst als Christen mit Paulus bekannt werden lasse, stehe mit dieser Angabe im Widerspruch; Paulus konnte doch nicht sofort alle durch seine Predigt Bekehrten persönlich kennen lernen. Auch in unsern Briefen nennt P. den Tim sein Kind (I Tim 1 2. 18. II Tim 1 2).

**) Wenigstens stützt sich die Annahme, dass er in Derbe geboren (Olshausen, Wieseler, Otto), auf eine unmögliche Deutung der Stelle Act 20 4 (s. z. d. St.), wo bei Timotheus, weil er den Lesern bereits bekannt, keine Angabe über seine Herkunft gemacht wird.

***) Aus dieser Motivirung (Act 16 3) folgt, dass das Verfahren des

Obwohl die ApG des Timotheus erst wieder 17 14f. gedenkt, wo Paulus ihn (mit Silas) in Beröa mit dem Auftrage zurücklässt, möglichst bald ihm nach Korinth nachzukommen, so setzt sie doch ohne Zweifel voraus, dass Tim den Apostel von Lystra an, selbstverständlich etwaige vorübergehende Trennungen, wie diese, ausgenommen (vgl. 16 40), ständig begleitet habe, wie sie ihn denn auch sogleich 18 5 wieder, mit Silas von Makedonien herkommend, in Korinth zum Apostel stossen lässt. Dies bestätigen auch die Thessalonicherbriefe, nach denen er in Korinth bei dem Apostel ist und die Thessalonicher als ein ihnen wohl Bekannter grüsst (I, 1 1. II, 1 1) und durch Paulus von Athen aus zu ihnen gesandt wird, um sie zu stärken (I, 3 1—6); auch aus II Kor 1 19 erhellt, dass er in Korinth mit Paulus und Silvanus das Evangelium verkündigt hat. Timotheus erscheint dann erst wieder in der ApG gegen Ende des mehrjährigen Paulinischen Aufenthaltes in Ephesus, wo er von dem Apostel als einer seiner Gehülfen (*τῶν διακονούντων αὐτῷ*) mit Erast nach Makedonien voraufgesandt wird, während Paulus noch in Asien bleibt (19 22). Es ist dies ohne Frage die Sendung, deren Ziel nach I Kor 4 17 Korinth sein sollte, welche der Absendung des ersten Korintherbriefes (nach Meyer kurz vor Ostern 58) vorherging (16 10f.), und von der er im Herbste desselben Jahres, als Paulus in Makedonien den zweiten Korintherbrief schrieb, bereits zu ihm zurückgekehrt war (II Kor 1 1). Im Frühjahr darauf finden wir ihn mit Paulus in Korinth (Röm 16 21); und als dieser von Hellas aufbrach, um über Makedonien seine Reise nach Jerusalem anzutreten, war Timotheus unter den nach Troas voraufgehenden Begleitern (Act 20 4). In den Gefangenschaftsbriefen erscheint Timotheus in der Gesellschaft des Apostels (Kol 1 1. Phm 1. Phl 1 1); und von Rom aus will ihn Paulus sobald er den Ausgang seiner Sache absehen kann, zu den Philippern senden (2 19—23), um Kunde von ihnen zu erhalten. Im übrigen NT wird Timotheus nur noch Hbr 13 23 erwähnt, aus

---

Apostels weder mit Gal 2 4f., wo es sich um die prinzipielle Aufrechterhaltung der Christenfreiheit gegenüber den judenchristlichen Eiferern handelte, noch mit den Beschlüssen des Apostelkonzils, welches die Beschneidung für nicht heilsnotwendig erklärte, im Widerspruch steht, wie sich Holtzmann p. 70ff. vergeblich zu beweisen bemüht, vielmehr aufs genaueste den Grundsätzen des Apostels (I Kor 9 20) entspricht. Vgl. Pfleiderer, Urchristenthum p. 585f. Spitta, ApG p. 197f. Es ist nicht einmal richtig, darauf zu reflektieren, dass er als Sohn einer Jüdin nach talmudischer Satzung der Religion der Mutter folgen musste (Nösgen p. 303), was viel eher eine für Paulus unzulässige Akkommodation gewesen wäre; denn die Beschneidung wird nicht durch seine bekannte jüdische, sondern durch die heidnische Abkunft motiviert. Ueber die sogenannte Ordination des Timotheus, die in unseren Briefen vorausgesetzt wird, vgl. § 4.

welcher Stelle wir erfahren, dass er gefangen gewesen und wieder freigelassen sei. Wie aber der Hebräerbrief nicht von Paulus herrührt, so liegt auch diese Notiz über die Zeit hinaus, in welcher Timotheus zu Paulus in Beziehung stand und in welche unsere Briefe weisen. Die kirchliche Tradition, welche ihn zum Bischof von Ephesus macht (Const. apost. VII, 46. Euseb. hist. eccl. III, 4, 5. Phot. Bibl. 254), gründet sich offenbar auf I Tim 1 3f. (vgl. Chrys. hom. XV in I Tim).

Dass Timotheus noch sehr jung war, als er zum Begleiter des Paulus angenommen wurde, folgt zwar weder aus seiner Bezeichnung als μαθητής (Act 16 1, vgl. z. B. 21 16), noch daraus, dass ihn Paulus τέκνον (statt υἱός) nennt (I Kor 4 17, vgl. dagegen V. 14), wie Hltzm. p. 66f. meint. Aber aus I Kor 16 10f. erhellt unzweifelhaft, dass, als ihn Paulus von Ephesus nach Korinth sandte, er noch jung genug war, um angesichts der schwierigen Aufträge, die er dorthin mitnahm, mit einer gewissen Schüchternheit aufzutreten und seiner Jugend wegen Geringschätzung befürchten zu müssen. Noch 4—5 Jahre später charakterisiert Paulus seinen Gehorsam, dessen Bewährung die Philipper kennen gelernt haben, als einen kindlichen (Phl 2 22); und es ist wohl kaum zu bezweifeln, dass Paulus, der sich schon Phm 9 als hochbetagt fühlt, etwa doppelt so alt war, wie er. Es ist darum völlig grundlos, wenn Hltzm. p. 82f. in I Tim 4 12 (vgl. Tit 2 15) nur eine verfehlte Kopie von I Kor 16 11 sieht. Auch einige Jahre später stand das Alter des Timotheus immer noch in einem gewissen Missverhältnis zu der leitenden Stellung, die er den Gemeinden mit ihren Vorstehern und gereiften Männern gegenüber im Auftrage des Apostels einzunehmen hatte. Dass vollends die Erinnerungen an seinen Jugendunterricht (II Tim 3 15, vgl. 1 5) oder die Ermahnungen und Anweisungen unserer Briefe zu seinem Alter nicht passen sollen (Baur, Pastoralbriefe p. 97f.), kann dadurch nicht erwiesen werden, dass man letztere für schulmeisterlich, eines angehenden Katechumenen würdig erklärt. Andrerseits sollte die rückhaltlose Anerkennung, die Paulus seiner Treue, seinem Eifer und seiner selbstlosen Gesinnung wiederholt erteilt (I Kor 4 17. Phl 2 20—22), den Timotheus davor schützen, dass man sich ein Bild von ihm macht, wie es Hofmann (die heilige Schrift NT's 1874 VI, vgl. besonders p. 218. 309f.) für sein Verständnis der Pastoralbriefe voraussetzt. Statt seinem Berufe nachzugehen, soll Timotheus sich auf die unfruchtbare Schriftgelehrsamkeit jener Zeit eingelassen haben, weil dieselbe lukrativ war, und aus Leidensscheu nicht nur lässig in seiner Tätigkeit geworden sein und eine weniger gefährliche Beschäftigung gesucht, sondern auch die Liebe zu dem auf's neue gefangenen und vereinsamten Apostel nur noch in »brieflich geweinten« Tränen (p. 225) be-

zeugt haben (vgl. Bleek-Mangold, Einleitung p. 569 Anm.). Ebensowenig freilich darf man mit den nichtigsten aprioristischen Gründen ihm eine wissenschaftliche Erudition andichten (Kölling, der erste Brief Pauli an Tim I p. 42f.), die er nirgends beansprucht und die sein Lehrer ausdrücklich abgelehnt hat.

2. Titus. Als Paulus nach Jerusalem ging, um über die Stellung der Heidenchristen zum Gesetze zu verhandeln, hatte er den Titus bei sich, einen gläubig gewordenen Heiden, dessen Beschneidung er, als sie in Jerusalem verlangt wurde, bestimmt ablehnte, um kein Präjudiz zu Gunsten der Ansprüche der falschen Brüder zu schaffen, welche die Übernahme des Gesetzes von den Heidenchristen verlangten (Gal 2 1—5) *). Diesen Titus hatte Paulus nach der Absendung unseres ersten Briefes an die Korinther von Ephesus aus zu ihnen gesandt, um Nachricht über den Eindruck und die Erfolge desselben zu erhalten. Nachdem er denselben vergeblich in Troas erwartet (II Kor 2 12f.), traf Titus in Makedonien mit ihm zusammen (7 6. 13f.), von wo er nochmals im Herbste mit unserem zweiten Briefe nach Korinth geschickt wurde (12 18), namentlich um die Kollekte für Jerusalem zu betreiben (Kp. 8). Weiteres enthält das NT nicht über ihn **). Nach Holsten soll er, als Paulus mit der Kollekte und dem Römerbriefe konziliatorische Wege einschlug, sich aus Abneigung gegen das Judentum von ihm getrennt haben (JprTh 1876 p. 75f.). Die kirchliche Tradition macht ihn zum Bischof von Kreta (Constit. ap. VII, 46; Euseb. hist. eccl. III, 4, 5; vgl. Theodoret zu I Tim 3 1), obwohl selbst unser Titusbrief ihm nur eine vorübergehende Stellung daselbst vindiziert (Tit 3 12, vgl. II Tim 4 10).

§ 2. Inhalt und Situation der Pastoralbriefe.

1. Der erste Brief an Timotheus. Paulus war kürz-

*) Spitta, ApG p. 195ff. entnimmt der Darstellung Gal 2 1ff. vielmehr umgekehrt, dass Titus beschnitten worden sei; Paulus lehne nur ab, dass dabei Zwang obgewaltet habe. Vgl. J. Weiss, StKr 1893 Heft 3.

**) Wieseler fand ihn in dem Titus Justus (richtiger nach Cod. B. Titius Justus) Act 18 7, was nur bei seiner unmöglichen Identifizierung von 18 22 mit Gal 2 1 denkbar wäre (Chronologie p. 204. 336 und noch Real-Encykl. XXI p. 276). Die Hypothese von Märcker (Meininger Gymnasialprogramm 1864) und Graf (in Heidenheim's deutscher Vierteljahrsschrift 1865 p. 373f.), wonach Titus mit Silas (Silvanus) identisch sein soll, ist neuerdings von Zimmer wieder verteidigt worden (vgl. Luthardt, ZWL 1881 p. 169—74). Dagegen Jülicher, JprTh 1882 p. 538—52.

lich mit Timotheus in Ephesus gewesen, was Hofmann p. 67 vergeblich bestreitet (vgl. auch Lilley p. 16), und hatte während seines offenbar nur kurzen Aufenthaltes daselbst manches beobachtet, was eine Regelung erheischte, ohne es selbst ordnen zu können. Er hatte daher den Gehilfen gebeten, in Ephesus zu bleiben, während er nach Makedonien weiterreisen musste, und ihn zunächst beauftragt, den dortigen Lehrverirrungen entgegenzuwirken (1 3), ohne ihm aber eingehendere Instruktionen zu geben, da er bald selbst zurückzukehren hoffte (3 14). Da nun seine Rückkehr sich verzögerte und möglicherweise noch auf unbestimmte Zeit sich verzögern konnte, hielt er es für notwendig, jenen Auftrag näher zu besprechen und ihm dringend ans Herz zu legen; aber auch andere ähnliche hinzuzufügen und für den Fall, dass Timotheus noch länger in Ephesus seine Stelle vertreten musste (4 13), ihn mit Anweisungen für seine dortige Lehrtätigkeit und Amtswirksamkeit zu versehen *).

Demgemäss handelt Kap. 1 von dem zunächst dem Tim gegebenen Auftrage: Paulus verweist den Lehrverirrungen der Zeit gegenüber auf den Kern der christlichen Heilswahrheit, wie dieselbe ihm in der eigensten Lebenserfahrung aufgegangen war (V. 3—20). Es folgen sodann Anweisungen in Betreff der Gottesdienstordnung, insbesondere des Gemeindegebets (Kap. 2), und in Betreff der rechten Besetzung erledigter Gemeindeämter (3 1—13), die, ähnlich wie der erste Abschnitt in 1 18—20, in 3 14—16 ihren besonderen Abschluss finden. Der zweite Teil des Briefes geht dann auf die Lehrwirksamkeit des Tim überhaupt über, in welcher derselbe den Apostel ersetzen soll (Kap. 4). Wenn der Apostel hier von der für die Zukunft drohenden Gefahr asketischer Verirrungen ausgeht, so geschieht es, weil er gewissen asketischen Neigungen seines Schülers entgegentreten will, die leicht von der Hauptsache abführen (V. 1—11), während er gegenüber seiner Schüchternheit ermuntert werden muss, auf Grund der ihm verliehenen Gabe die Vertretung des Apostels zu übernehmen (V. 12—16). Das führt den Apostel auf die Art, wie er den verschiedenen Altersklassen gegenüber

*) Damit erledigen sich von selbst die Bedenken, aus denen Hltzm. p. 61 ff. die künstliche Gestaltung der Situation nachzuweisen sucht. Weder wiederholt Paulus schriftlich, was er mündlich schon gesagt hatte, noch macht das ἐλπίζων ἐλθεῖν πρὸς σὲ τάχιον die Instruktion überflüssig, da eben 3 15 zeigt, dass diese Hoffnung eine sehr unsichere war; und die Annahme, dass der vielbeanspruchte Paulus (vgl. II Kor 11 28) wirklich auf seiner Reise durch Makedonien unerwartet und vielleicht noch für lange aufgehalten war, ist doch jedenfalls wahrscheinlicher, als die gesuchte Erklärung dieser fingirten Situation aus II Pt 3 9 (Hltzm. p. 62). An eine Instruktion, die auch nach der Wiedervereinigung mit Paulus noch ihre Bedeutung haben sollte (Kölling, I p. 223), kann freilich nicht gedacht werden.

seine seelsorgerliche Tätigkeit ausüben soll (5 1. 2), woran sich spezielle Vorschriften in Betreff der Behandlung der Witwen (5 3—16) und der Disziplin über die Presbyter knüpfen (5 17—25), sowie ein kurzes Wort über das rechte Verhalten der Sklaven, worauf er zu dringen hat (6 1. 2). Dass in der Schlussermahnung (6 3—21) noch einmal das Bild eines rechten Gemeindelehrers im Gegensatze zu den herrschenden Lehrverirrungen gezeichnet wird, hat seinen Grund sichtlich darin, dass die Gegenwirkung gegen diese immer die Hauptaufgabe des Tim blieb. Wenn aber ein Zug in dem Bilde jener falschen Lehrer den Apostel zu einer Warnung vor Geldgier veranlasste (V. 6—10), so begreift sich leicht, wie derselbe dazu kam, eine Anweisung zur Vermahnung der Reichen einzuschalten (V. 17—19) *).

Die hier vorausgesetzte Situation lässt sich in dem uns bekannten Leben des Paulus nicht nachweisen. Das einzige Mal, wo Paulus unseres Wissens von Ephesus nach Makedonien reiste (Act 20 1), hatte er den Tim vielmehr dorthin voraufgeschickt (19 22); und wenn man selbst annehmen wollte, dass Tim vor seiner Abreise wieder zurückgekehrt sei (wovon die Apostelgeschichte sicher nichts weiss), so hatte er denselben damals doch nicht in Ephesus zurückgelassen; denn Tim befindet sich nach II Kor 1 1 bei dem Apostel in Makedonien. Er hätte also keinesfalls, wie ihm doch ausdrücklich aufgetragen war, die Rückkehr des Apostels in Ephesus abgewartet, und er konnte das auch nicht, da Paulus damals gar nicht nach Ephesus zurückzukehren beabsichtigte, vielmehr in Korinth überwintern (I Kor 16 6) und von dort aus nach Jerusalem reisen wollte, auf welcher Reise er dann auch ausdrücklich, um sich nicht aufzuhalten, an Ephesus vorüberfuhr (Act 20 16). Damit sind die von Theodoret bis Aberle immer erneuten, von Hltzm. p. 18 aufgezählten Versuche, den Brief auf dieser Reise nach Makedonien geschrieben zu denken, schlechthin ausgeschlossen. Dennoch haben Otto (die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe, 1860 p. 23—57) und Kölling I p. 207. 221 im wesentlichen an diesem Zeitpunkte festgehalten, indem sie durch eine unerhörte Missdeutung von I Tim 1 3 (vgl. dagegen m. Rez. in d. StKr 1861 p. 577ff.) herausbringen, dass Paulus, in Ephesus

*) Es erhellt hieraus und wird durch die Detailexegese sich bewähren, wie wenig berechtigt die oft gehörten Klagen über den Mangel an Gedankenzusammenhang und an durchsichtiger Disposition in unserem Briefe sind. Die Freiheit der Gedankenbewegung, nach welcher die Besprechung einzelner Detailfragen, die dem Apostel Bedürfnis schien, sich teils im ersten, teils im zweiten Teil den allgemeineren Ermahnungen einreiht, wie sie demselben eben einfallen, beweist nur, dass wir es mit einem wirklichen Briefe und nicht mit einer prämeditierten Komposition zu tun haben.

bleibend, dem nach Makedonien vorausgereisten Timotheus diese Instruktion mitgibt *).

Andere suchten die hier vorausgesetzte Situation durch historische Konjektur in dem 2—3jährigen Aufenthalte des Apostels zu Ephesus nachzuweisen. So nach Mosheim's Vorgange besonders Wieseler, Chronologie p. 205 f., Reuss und die von Hltzm. p. 16 f. genannten, neuerdings Knoke. Da in diesen doch wahrscheinlich der im II Kor-Briefe vorausgesetzte zweite Besuch in Korinth fällt, so brauchte man den Apostel die Reise dorthin nur über Makedonien machen zu lassen und gewann so eine an I Tim 1 3 erinnernde Situation. Allein jener Besuch in Korinth kann nur ein ganz kurzer gewesen sein, und eine sich auf nicht sicher absehbare Zeit verlängernde Abwesenheit von Ephesus, wie sie unser Brief notwendig voraussetzt, wird durch Act 20 31 schlechthin ausgeschlossen. Unmöglich kann Paulus die Abstellung von Missständen, die sich unter seinen eigenen Augen entwickelt hatten, oder die Ordnung von Verhältnissen, in denen er selbst dauernd gewirkt hatte, seinem Schüler während der Zeit einer vorübergehenden Abwesenheit aufgetragen haben. Insbesondere zeigt noch die Abschiedsrede an die Ephesinischen Presbyter von den in unserem Briefe gerügten Lehrverirrungen keine Spur, schliesst sie vielmehr durch die Warnung Act 20 29 f. aus. Mag man aber den fraglichen Besuch in Korinth, was sehr bedenklich, noch so nahe an den ersten Korintherbrief heranrücken oder gar, was mit den Angaben des zweiten Korintherbriefes kaum verträglich, zwischen den ersten und zweiten Brief verlegen, obwohl man dadurch wieder mehr und mehr in dieselben Schwierigkeiten, von denen die Versetzung unseres Briefes in den Zeitpunkt von Act 20 1 gedrückt ist, gerät, immer verträgt sich das Bild der in unserm Briefe vorausgesetzten Gemeindezustände, welches in mannigfachen Andeutungen ein längeres Bestehen der Gemeinde und reich entwickelte Formen des Gemeindelebens voraussetzt, nicht mit der Tatsache, dass die Ephesinische Gemeinde sich eigentlich erst durch diese 2—3jährige Wirksamkeit des Apostels gebildet hatte **).

---

*) Hiernach ändert sich natürlich auch die ganze Auffassung unseres Briefes, der wesentlich die Instruktion für eine Visitationsreise nach Korinth (Otto) oder Makedonien und Korinth (Kölling) sein soll. Namentlich der letztere hat durch diese Auffassung die ganze Struktur unseres Briefes erklären zu können geglaubt, sofern die einzelnen Anweisungen geographisch geordnet seien, wie sie Tim in den einzelnen von ihm zu besuchenden Orten brauchte, und glaubt sogar in Kap. 1 Beziehungen auf die Makedonischen Gemeinden, wie in Kp. 4—6 auf Korinth zu finden (p. 230—42).

**) Noch weniger Anhalt haben und noch gewaltsamere Aushilfen

2. Der zweite Brief an Timotheus. Paulus befindet sich als Gefangener in Rom (1 16f. vgl. 1 8. 2 9) und nicht, wie Oeder, Thiersch und Böttger wollten, in Caesarea. Das bestätigen auch die römischen Namen in 4 21. Er hat seine erste Verantwortung hinter sich, bei der niemand ihm beigestanden, ein gewisser Alexander ihm sehr geschadet, Christus aber ihm wunderbar durchgeholfen hat (4 16f.). Dennoch sieht er dem sicheren Märtyrertode entgegen (4 6—8)*). Dass Tim in Ephesus weilte, lässt sich zwar im Grunde nicht mit voller Sicherheit beweisen und ist neuerdings bezweifelt worden (vgl. Spitta, StKr 1878 p. 584 ff., der ihn nach Derbe versetzt). Aber die Erwähnung des Onesiphorus und der Dienste, die er in Ephesus geleistet (1 18, vgl. 4 19), sowie des Alexander (4 14, vgl. I, 1 20), und die Grüsse an Aquila und Priscilla (4 19) machen es immerhin höchst wahrscheinlich, und 4 12 spricht in keiner Weise dagegen.

Der Brief hat ungleich mehr einen persönlichen Charakter, als der rein geschäftliche erste Brief. Er beginnt mit einer Ermahnung zu christlichem Leidensmut und zur Standhaftigkeit, die sichtlich angesichts der Fesseln des Apostels bei Tim zu wanken begann. Diese Ermahnung setzt sich bis 2 13 fort und wird durch 1 15—18 (da der Apostel hier nur mahnend auf Beispiele der Untreue wie der Treue gegen ihn, den Gefangenen, hinweist, wie 1 12—14 auf sein eigenes) so wenig unterbrochen,

---

erfordern alle anderen Versuche, den Brief in dem uns bekannten Leben des Paulus unterzubringen. Denkt man mit Flacius an die Abreise des Apostels von Ephesus Act 18 21, so muss man sich mit Märcker (die Stellung der Pastoralbriefe im Leben des Paulus 1871) entschliessen, das *εἰς Μακεδονίαν* I Tim 1 3 zu streichen und einen nirgends bezeugten neunmonatlichen Aufenthalt des Apostels in Ephesus vor seiner ersten Missionsreise anzunehmen. Denkt man mit Bertholdt, Matthies u. a. (vgl. Hltzm. p. 19) an die Zeit von Act 20 3—5, so muss man gegen den Bericht der ApG den Tim von der Reisegesellschaft trennen und nach Ephesus gehen lassen oder gar mit Matthies (vgl. Beck, Erklärung der zwei Briefe des Paulus an Tim, hrsg. von Lindemeyer 1879 p. 27 ff.) das *πορευόμενος* 1 Tim 1 3 auf Tim beziehen und gewinnt doch nichts damit, da damals Paulus eben nicht nach Ephesus zurückzukehren beabsichtigte (vgl. Act 20 16). Schneckenburger und Böttger verwandeln das *προσμεῖναι* durch Konjektur in *προσμείνας*, um den Brief nach Act 21 16 oder nach Act 20 17 resp. 21 1 zu verlegen, während Dr. Paulus ihn mit Hilfe einer die Otto'sche vorbereitenden Missdeutung von I Tim 1 3 in die Gefangenschaft zu Caesarea verlegte.

*) Wenn Holtzmann das Urteil Baur's (p. 72) über das ausstudirte Sichanschicken zum Märtyrertode in dieser Stelle beifällig aufnimmt (p. 60), so ist das eine Geschmacksache, auf die sich kein wissenschaftliches Urteil gründen lässt. Wenn er aber in II Tim 3 10. 11 mit B. Bauer (Kritik d. Paulinischen Briefe III 1852 p. 86 f.) eine künstliche Selbstbespiegelung findet, so träfe doch eine Stelle wie II Kor 6 3—10 mindestens dasselbe Urteil.

wie durch 2 1—7, wo es sich allerdings um die Fürsorge für die Verkündigung des Evangeliums durch andere handelt, die Tim selbst noch treffen soll. Erst 2 14 beginnt eine zweite Ermahnungsreihe, welche die Lehrverirrungen der Gegenwart ins Auge fasst. Dieselben erscheinen dem Apostel um so gefährlicher, als er vorherweiss, dass die Scheinfrömmigkeit, auf der sie beruhen, in Zukunft je länger je mehr um sich greifen wird (3 1—9). Aber auch in den Ermahnungen, welche von diesem Gesichtspunkte aus an Tim gerichtet werden, schlägt immer wieder die Ermahnung zum Leidensmut durch (3 10—12. 4 5), und die Ermahnungsreihe schliesst mit dem Hinweis auf die Freudigkeit, mit welcher der Apostel dem nahen Märtyrertode entgegensieht (4 6—8). Der Schluss des Briefes (4 9—22) ist durchweg persönlicher Natur. Wenn der Apostel den Tim auffordert, schleunig nach Rom zu kommen, so ist diese Einladung nicht der Zweck (de Wette), sondern nur der äussere Anlass des Briefes, den der Apostel benutzt, um dem Freunde für den naheliegenden Fall, dass er ihn bei dem ihm drohenden Tode nicht wiedersehen sollte, seine letzten Ermahnungen gleichsam als sein Testament ans Herz zu legen. Er motiviert seine Einladung dadurch, dass Demas, Krescens und Titus aus verschiedenen Gründen nicht mehr bei ihm sind, sondern nur noch Lukas; fordert ihn auf, den Markus zu seinem Dienste mitzubringen, auch einen Mantel und Bücher, die er bei Karpus in Troas gelassen, und verspricht Ersatz durch Tychikus, den er bereits nach Ephesus abgesandt (4 9—13). Die Warnung des Freundes vor jenem Alexander führt ihn noch einmal auf seine Verlassenheit bei der ersten Gerichtsverhandlung, in welcher der Herr ihm gnädig hindurchgeholfen (4 14—18). Es folgt dann der übliche briefliche Schluss (4 19—22).

Auch dieser Brief kann aus der uns bekannten römischen Gefangenschaft des Apostels (Act 28 30 f.) nicht herrühren. Da Tim, als Paulus den Philipperbrief schrieb, bei ihm war (1 1), so liegt es am nächsten, unseren Brief, der ihn nach Rom bescheidet, mit Matthies, Otto, Reuss, Beck u. a. (vgl. Hltzm. p. 28), neuerdings Knoke, früher als denselben anzusetzen. Allein dann passt die hier so bestimmt ausgesprochene Todesahnung, die nur Otto'sche Exegese wegzudeuten gewusst hat (p. 213 ff.), nicht zu den hoffnungsvollen Aussichten des Philipperbriefes (1 25), in welchem ohnehin trotz der Nachrichten über sein Ergehen (1 12ff.) sich keine Spur von den Mitteilungen unseres Briefes über seine römischen Erlebnisse findet (1 15—18. 4 14—18). Setzt man ihn darum mit Hemsen, Kling, Wieseler und den meisten älteren (Hltzm. p. 30) in die letzte Zeit der Gefangenschaft, so bleibt es unerklärt, dass Tim in Ephesus weilt, während er doch Phl 2 19 f. nach Makedonien ging, um dem Apostel

Nachricht von dort zu bringen. Ja, es lässt sich überhaupt nicht begreifen, wie Tim den Apostel verlassen haben kann, der ihn nach Phl 2 23 erst entsenden wollte, wenn seine Sache sich entschieden habe, was doch auch in unserem Briefe noch immer nicht der Fall ist*). Aber wie man sich diese Verhältnisse auch künstlich zurechtlege, so spricht gegen die Abfassung dieses Briefes in der uns bekannten römischen Gefangenschaft, dass nach 4 13. 20 der Apostel kürzlich in Troas und Milet, wahrscheinlich auch in Korinth gewesen ist, während er keinen dieser Orte auf seiner Deportationsreise (Act 27) berührt hat. Denkt man aber an die Reise, die Paulus vor seiner Gefangennehmung in Jerusalem von Korinth aus dorthin machte und auf der er allerdings Troas und Milet berührt hat, so begreift man nicht, wie er dem Timotheus, der diese Reise mitgemacht, und zwar jetzt nach 4—5 Jahren, Nachricht darüber geben kann, was sich auf ihr zugetragen und namentlich darüber, dass Trophimus auf ihr krank in Milet zurückgeblieben, der doch nach Act 21 29 mit dem Apostel in Jerusalem war (4 20), oder wie er sich jetzt nach 4—5 Jahren den Mantel und die Bücher kommen lassen kann, die er damals in Troas gelassen (4 13). Die exegetischen Gewalttaten und die künstlichen Hypothesen, mit welchen Wieseler und Otto diesen einfachen Tatbestand fortzuschaffen gesucht haben, und die sich grossenteils gegenseitig widerlegen, verdienen heutzutage die eingehende Berücksichtigung nicht mehr, die ihnen noch Huther 4. Aufl. p. 21—27 zu teil werden liess. Vgl. noch Hltzm. p. 28—35**).

---

*) Die Anwesenheit des Lukas (II Tim 4 11) entscheidet nichts, da wir weder wissen, ob derselbe während der ganzen zwei Jahre (Act 28 30) bei dem Apostel war, noch ob seine Anwesenheit durch Phil 2 20 ausgeschlossen wird. Alle Kombinationen aber, welche sich auf das Vorkommen des Tychikus, Markus, Lukas und Demas Kol 4 stützen, sind völlig unsicher, da dieser Brief wahrscheinlich garnicht in Rom, sondern in Cäsarea geschrieben ist.

**) Wenn aber dieser Kritiker trotz der auch von ihm nachgewiesenen Unmöglichkeit, die Voraussetzungen unseres Briefes mit dem zu vereinen, was wir aus der Apostelgeschichte und den Gefangenschaftsbriefen über eine römische Gefangenschaft des Apostels wissen, behauptet, dass dem Komponisten unseres Briefes doch lediglich Act 20 3—5. 15—17 28 30f. vorschwebe, wie beim ersten Briefe Act 20 1, beim Titusbrief Act 27 7—13 (p. 51), und dass er sich nur der Konsequenzen einer von ihm angenommenen Situation nicht bewusst sei (p. 26), so zeiht er den Verf. eines völlig unglaublichen Ungeschicks. Gerade wenn einer seine Kunde vom Leben des Paulus lediglich der Lektüre der Acta und der Paulinischen Briefe verdankte, konnte es ihm nicht schwer werden, aus ihnen ungleich mehr Anknüpfungspunkte zur Ausmalung der einmal angenommenen Situation zu entnehmen und so leicht durchschauliche Widersprüche mit ihnen, zu deren Entstehung sich nirgends ein Grund oder Motiv zeigen will, zu vermeiden.

Der Brief an Titus. Paulus war vor einiger Zeit in Kreta gewesen und hatte bei seiner Abreise den Titus daselbst mit bestimmten Aufträgen zurückgelassen (1 5). Dass er zu Missionszwecken dort gewesen war und die dortigen Gemeinden gestiftet hatte (de Wette), erhellt durchaus nicht, da der Brief keine Andeutung enthält, dass die Kretensischen Christen von ihm bekehrt waren. Er hatte vielmehr bereits in verschiedenen Städten christliche Gemeinden vorgefunden, und die an die Presbyter gestellte Anforderung tadelloser Bewährung, auch im christlichen Familienleben (1 6), zeigt allerdings, dass das Christentum daselbst schon längere Zeit bestanden haben muss. Damit steht aber keineswegs im Widerspruch (gegen Hltzm. p. 63), dass die Gemeinden noch nicht organisiert waren. Denn obwohl nach 1 10 auch judenchristliche Lehrer dort tätig waren, so zeigt doch die Hinweisung auf den Nationalcharakter der Kreter (1 12f.) *), sowie die Tatsache, dass Paulus seinen heidenchristlichen Gehilfen dort zurückliess und überhaupt die Gemeinden auf der Insel als sein Missionsgebiet betrachtet, dass das Christentum wesentlich unter der heidnischen Bevölkerung der Insel Ausbreitung gefunden hatte. Dann aber begreift sich leicht, dass die aus der Synagoge stammende presbyteriale Organisation dort noch nicht eingeführt war. Immerhin war der Aufenthalt des Apostels lang genug gewesen, um ihn die Mängel und Gefahren des dortigen Gemeindelebens kennen lernen zu lassen, zu deren Abhilfe er namentlich die Organisation der Gemeinden für erforderlich hielt; und da er selbst nicht Zeit hatte, dieselbe durchzuführen, beauftragte er seinen Gehilfen damit. Wir wissen freilich nicht, wie lange nach seiner Abreise unser Brief geschrieben ist; und die Vermutung Huthers, dass er den Gehilfen nicht lange ohne Instruktion gelassen haben werde, ist insofern unzutreffend, als er ihm ja nach 1 5 seine Aufträge mündlich hinterlassen hatte. Vielmehr erhellt aus 3 13f., dass es zunächst die Reise des Zenas und Apollos über Kreta war, welche ihn veranlasste, ihnen einen Brief an Titus mitzugeben. Diesen benutzte er, um jenem noch einmal seine Aufträge einzuschärfen und ihm umfassendere Anweisungen für sein Verhalten zu geben bis dahin, wo er ihn durch Artemas oder Tychikus wollte ablösen lassen (3 12) **).

---

*) Die Schwierigkeiten, welche Hltzm. p. 64 wegen dieser abrupten Anklage eines ganzen Volkes und ihrer angeblich unklaren Beziehung erhebt, erledigen sich leicht durch die richtige Erklärung der Stelle. S. d. Auslegung.

**) Hiermit erledigen sich von selbst die Bedenken, mit denen Hltzm. p. 61 ff. die künstliche Gestaltung der ganzen Situation nachweisen will. Nicht um eine Instruktion handelt es sich, die Paulus dem Titus mündlich geben konnte und gegeben hatte, sondern um eine

Der Brief beginnt mit der Erinnerung an die dem Titus gegebenen Anweisungen über die Qualifikation der zum Presbyteramt brauchbaren Personen (1 5—9), bei welcher Gelegenheit Paulus auf die in Kreta im Schwange gehenden Lehrverirrungen zu reden kommt, zu deren Abwehr eben vorzugsweise die festere Gemeindeorganisation dienen soll (V. 10—16). Das zweite Kapitel giebt dem Titus Anweisung, wie er die verschiedenen Altersklassen in der Gemeinde und insbesondere die Sklaven auf Grund der sittlich fruchtbaren Heilslehre ermahnen, das dritte, wie er die Christen zum rechten Verhalten gegen die Obrigkeit und gegen die nichtchristliche Welt überhaupt auf Grund der evangelischen Heilswahrheit anleiten soll (3 1—7), worauf der Apostel noch einmal dem Titus selbst das rechte Verhalten gegenüber den herrschenden Lehrverirrungen einschärft (V. 8—11). Aus den Personalien am Schlusse (V. 12—15) erfahren wir, dass Paulus die Absicht hatte, in Nikopolis zu überwintern.

Auch die hier vorausgesetzte Situation lässt sich in dem uns bekannten Leben des Apostels nicht nachweisen. Wir wissen nur von einem Male, wo Paulus Kreta berührt hat, auf seiner Deportationsreise nach Rom (Act 27 8—13). Aber dieser Zeitpunkt kann Tit 1 5 nicht gemeint sein, wie Grotius annahm. Denn damals war unseres Wissens Titus nicht in des Apostels Gesellschaft; die ApG weiss nichts auch nur von einer Begrüssung der dortigen Christen, und keinesfalls hatte er als Gefangener Gelegenheit, die dortigen Gemeindezustände so umfassend kennen zu lernen, wie unser Brief es voraussetzt. Auch war er in den nächsten 2½ Jahren nicht in der Lage, so frei über seinen Aufenthaltsort zu verfügen, wie er 3 12 tut. Man liess daher den Apostel auf der sog. zweiten Missionsreise von Syrien und Cilicien aus (Cappellus, vgl. Act 15 41) oder von Korinth aus (J. D. Michaelis, vgl. Act 18 1—18) einen Abstecher nach Kreta machen; man liess die Reise von Korinth nach Ephesus (Act 18 18f.) über Kreta gehen (Hug, Hemsen, Schott) oder ihn auf der dritten Missionsreise von Galatien und Phrygien aus (Act 18 23) Kreta besuchen (Credner, Neudecker). Aber abgesehen davon, dass die ApG von alledem nichts weiss,

---

Einschärfung der ihm gegebenen Aufträge; nicht um eine Schilderung von Zuständen, die der in Kreta Anwesende besser kennen musste, als der Abwesende, sondern um eine Begründung seiner Ermahnung durch Verweisung auf Verhältnisse, die dem Titus bekannter waren, als sie uns sind, weshalb sie uns teilweise so dunkel erscheinen. Dass er ihn noch vor dem Winter abberufen lassen will, schliesst doch, da wir die Zeit des Schreibens nicht kennen, keineswegs aus, dass er noch hinlänglich lange diese Anweisungen befolgen konnte; und das σπούδασον 3 12 konnte doch immer erst nach seiner zukünftigen Ablösung erfolgen. Davon kann freilich keine Rede sein, dass die für diesen Zeitpunkt gegebene Weisung der Hauptzweck des Briefes war (Hofm.).

kann in dieser Zeit Paulus nach Act 18 24—28 noch garnicht mit Apollos in Verbindung gestanden haben, wie Tit 3 13f. vorausgesetzt wird; vielmehr erscheint derselbe zuerst im I Korintherbriefe in seiner Gesellschaft (16 12) *). Meistens verlegte man daher die für unseren Brief vorauszusetzende Reise nach Kreta in den 2—3jährigen Aufenthalt zu Ephesus (Schmidt, Schrader u. a. bei Hltzm. p. 22, Knoke), namentlich da hier die schon für die Zeitbestimmung des ersten Briefes an Tim benutzte Reise des Apostels nach Korinth (vgl. Nr. 1) einen Anknüpfungspunkt für einen Abstecher nach Kreta zu bieten schien. Ob man ihn nun über Korinth nach Kreta gehen lässt (Wieseler, Otto) oder umgekehrt (Reuss, Knoke), bleibt sich natürlich gleich; immer wird durch diese Kombination jene Reise eine so umfangreiche und zeitraubende, dass dann schwerlich mehr die ApG von einer zusammenhängenden Wirksamkeit in Ephesus sprechen konnte (vgl. bes. Act 20 31), namentlich wenn man mit Reuss auch noch die Überwinterung in Nikopolis in dieser Reise unterbringen will. Soll nun Paulus den Brief an Titus in Ephesus geschrieben haben, wo nach I Kor 16 12 Apollos bei ihm war, so blieb für die ihm anbefohlene Wirksamkeit in Kreta kaum irgend welche Zeit übrig, da Titus noch in Ephesus wieder bei dem Apostel war und von dort aus nach Korinth geschickt wurde (vgl. § 1, 2). Dass er aber dorthin zurückberufen sein sollte, ist völlig unmöglich, da ihn Paulus im Fall seiner Ablösung Tit 3 12 nach Nikopolis bescheidet und da er damals nachweislich nicht die Absicht hatte, in Nikopolis zu überwintern, sondern in Korinth (I Kor 16 6) **). Wenn Otto dies Bedenken durch die Verweisung auf die nach II Kor 1

*) Es ist darum völlig vergeblich, eine dieser hypothetischen Kretareisen dadurch wahrscheinlicher machen zu wollen, dass man sie mit dem im II Korintherbriefe erwähnten zweiten Besuch des Paulus in Korinth kombiniert, der ohnehin aller Wahrscheinlichkeit nach in den ephesinischen Aufenthalt des Apostels fällt. Ebenso bedarf es des Nachweises kaum, dass in den hier angenommenen Zeitpunkten Titus unsers Wissens sich nie in der Gesellschaft des Apostels befand, und dass der Plan einer Überwinterung in Nikopolis (Tit 3 12), selbst wenn man unwahrscheinlicher Weise an das cilicische denkt, sich nirgends mit einiger Glaubwürdigkeit in die aus der ApG feststehenden Reisen und Intentionen des Apostels einreihen lässt.

**) Dass das πρὸς ὑμᾶς in dieser Stelle nicht einen Aufenthalt in Nikopolis mit einschliesse, weil der Brief an die Christen in Achaja überhaupt gerichtet sei und Tacitus Nikopolis zu Achaja rechne (vgl. übrigens dagegen Otto p. 362—66), wie Wieseler annimmt, liegt am Tage. Da aber damals Paulus überhaupt noch nicht in Nikopolis gewesen war (wie auch Wieseler zugiebt), ist es ebensowenig wahrscheinlich, dass er, ohne zu wissen, welche Aufnahme er daselbst finden werde, einen teilweisen Winteraufenthalt daselbst geplant haben, wie dass er mitten im Winter von dort nach Korinth gegangen sein soll.

geänderten Reisedispositionen des Apostels zu entkräften sucht, so hilft dies garnichts, da diese Änderung lediglich darin bestand, dass er nicht über Korinth nach Makedonien, sondern erst nach dem Besuche Makedoniens nach Korinth ging. Man hat endlich die Kretareise in den makedonischen Aufenthalt Act 20 1f. (Petavius und die Hltzm. p. 24 genannten) oder in den Aufenthalt in Hellas Act 20 2f. (Matthies nach älteren) verlegen wollen. Allein da Titus von Makedonien aus im Herbste nach Korinth geschickt wurde (§ 1, 2), bleibt für eine Seereise nach Kreta mit Paulus, der dann zweimal an Korinth vorbeigefahren wäre zu einer Zeit, wo ihn alles dorthin trieb, und für eine längere Wirksamkeit des Titus in Kreta schlechterdings keine Zeit; und während der Wintermonate, die Paulus in Hellas zubrachte, liess sich überhaupt keine Seereise unternehmen und an kein Überwintern in Nikopolis denken, da Paulus sofort im Frühjahr nach Jerusalem aufbrechen wollte.

4. Trotz alledem muss man zugestehen, dass nach dem eigenen Zeugnisse der Paulusbriefe das Leben des Apostels aus der ApG nur sehr lückenhaft uns bekannt ist, ja dass manche Ungenauigkeiten ihrer Darstellung aus den Pastoralbriefen ebenso ihre Korrektur erfahren könnten, wie aus den älteren Briefen. Es scheint darum die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass immer neue und scharfsinnigere Kombinationen die gesuchte Stelle für unsere Briefe in dem uns bekannten Leben des Paulus doch noch finden könnten, wenn es auch immer auffällig bleibt, dass die ApG, die uns für die Datierung aller übrigen Briefe des Apostels die Anhaltspunkte bietet, gerade für unsere uns lediglich auf Hypothesen anweist. Dennoch muss selbst diese Möglichkeit bestimmt verneint werden.

Zunächst zeigen unsere Briefe eine so grosse Verwandtschaft unter einander, dass wenn sie überhaupt von demselben Verfasser herrühren und nicht einer oder der andere eine Nachbildung der anderen sein soll, sie in nächster Zeitnähe von einander geschrieben sein müssen. Es sind dieselben stereotypen Wendungen, Gedanken und Ausdrücke, die bald in je zweien, bald in allen dreien wiederkehren. Nur in dem Verwandtschaftsverhältnis des Epheser- und Kolosserbriefes, deren Gleichzeitigkeit durch ihre gemeinsame Absendung durch Tychikus (Eph 6 21f. Kol 4 7f.) bezeugt wird, zeigt sich etwas Analoges. Eine solche Zeitnähe lässt sich aber für unsere Briefe in dem uns bekannten Leben des Paulus nie gewinnen, da der zweite Brief an Timotheus, selbst wenn man ihn, was ganz unwahrscheinlich, in die frühere Zeit der römischen Gefangenschaft versetzt, von der spätesten Zeit, in welcher man möglicherweise die Situation für die beiden anderen suchen könnte (Act 20 1—3), durch wenigstens drei Jahre getrennt ist.

Dazu kommt, dass alle drei Briefe in den Gemeinden, für deren Leitung sie den Schülern des Apostels Anweisung erteilen, wesentlich gleichartige Verhältnisse voraussetzen, welche auf eine wesentlich gleiche und zwar spätere Zeit führen, als die, welche wir aus den übrigen Briefen des Apostels kennen. Die Lehrverirrungen in Kreta und in Ephesus, deren Bekämpfung ihnen aufgetragen wird, werden völlig gleichartig charakterisiert und zwar in einer Weise, die in den übrigen Paulusbriefen, so vielfach dieselben auch ihrerseits Lehrverirrungen bekämpfen, doch nirgends eine durchschlagende Analogie zeigt. Dass sie aber in so entlegenen Gemeinden sich so ähnlich finden, beweist ausreichend, dass wir es nicht mit lokalen Verirrungen zu tun haben, sondern mit solchen, die einer bestimmten Zeitrichtung angehören und sich darum leicht auch nach verschiedenen Gegenden hin verbreiten konnten. So verschieden auch die Verhältnisse eines gereifteren Gemeindelebens in Ephesus und der noch nicht organisierten Gemeinden in Kreta sich darstellen, es sind doch wesentlich dieselben Bedürfnisse, die hier wie dort eine festere Gemeindeorganisation verlangen. Auch dies kann aber nicht auf dem Zufall beruhen, dass diese Gemeinden, deren Zustände uns sonst nicht näher bekannt sind, von gleichen Gefahren bedroht waren, sondern nur darauf, dass gleiche Zeitverhältnisse analoge Bedürfnisse hervorriefen. Nur so wenigstens lässt es sich erklären, dass Paulus, der in seinen übrigen Briefen auf die Fragen der Gemeindeorganisation so gut wie garnicht eingeht, sich hier so fürsorglich damit beschäftigt. Auch diese Tatsachen machen es schlechthin unmöglich, unsere Briefe in dem uns bekannten Leben des Apostels unterzubringen.

Endlich ist die Lehreigentümlichkeit und die Ausdrucksweise unserer drei Briefe in dem Masse, in welchem sie unter sich aufs engste verwandt sind, eine von den übrigen Paulusbriefen verschiedene. Wie man aber auch den Zeitpunkt für dieselben zu bestimmen suche, immer kommen der erste Timotheus- und der Titusbrief in eine solche Nähe der Korintherbriefe *) oder des Römerbriefes, der zweite Timotheusbrief in eine solche Nähe der anderen Gefangenschaftsbriefe, dass man weder ihre Verschiedenheit von diesen, noch ihre Verwandtschaft unter einander erklären kann. Wie man daher auch die Briefe in dem uns bekannten Leben des Apostels ansetze, immer wird „Verschiedenartiges zusammengezogen und Gleichartiges auseinandergerissen“ (Huther). Begreiflich werden die Briefe nur, wenn sie insgesamt einer späteren Lebensperiode des

*) Gegen die Versuche Otto's, eine Verwandtschaft des ersten Timotheus- und ersten Korintherbriefes herauszukünsteln, vgl. m. Rezens. in d. StKr 1861, 583—87 und Huther, 4. Aufl. p. 29.

Apostels angehören als der, welche wir aus unseren Quellen kennen.

§ 3. *Die Lehrverirrungen der Zeit.*

1. Um ein richtiges Bild von den in unsren Briefen bekämpften Lehrverirrungen zu gewinnen, ist es vor allem wichtig, von dem, was als gegenwärtig bekämpft wird, zu unterscheiden, was der Verfasser von der Zukunft befürchtet. Nachdem schon Wiesinger hierauf sehr nachdrücklich hingewiesen (vgl. Olshausen, bibl. Komment. V. 1, 1850 p. 204 f.), hat Huther dies wieder gänzlich vernachlässigt. Freilich behauptet man vielfach, in diesem Schwanken zwischen Gegenwart und Zukunft präge sich nur das Bewusstsein des Verfassers aus, dass die von ihm bekämpfte Irrlehre in Wahrheit erst der nachapostolischen Zeit angehörte, für den Apostel, in dessen Rolle er schreibt, also tatsächlich noch zukünftig sei (vgl. Hltzm. p. 156 f. nach Schleiermacher, Baur, Mayerhoff, Mangold, Beyschlag). Beruhte aber dies Zukunftsgemälde wirklich auf solcher „künstlichen Reflexion", so wäre zu erwarten, dass die bekämpfte Irrlehre im grossen und ganzen als zukünftig erscheine und der Verfasser nur gelegentlich einmal „durch Zurückgleiten in das Präsens das wahre Zeitverhältnis verrate". Tatsächlich ist gerade das Umgekehrte der Fall. Nur I Tim 4_{1-3} erscheint eine Irrlehre als zukünftig, welche offenbar auf grundstürzenden dualistischen Anschauungen beruhend gedacht wird, und II Tim 3_{1-5} wird für die letzten Tage ein greuliches Sittenverderben geweissagt, das sich unter dem Deckmantel der Frömmigkeit zu verbergen weiss, wie 4_{3}f. ein Überhandnehmen der Neigung zu der von der Wahrheit abführenden Lehre, das deutlich als eine Folge jener unsittlichen Richtung bezeichnet wird. Wenn man aber daran Anstoss nimmt, dass in all diesen Fällen das Zukünftige doch immer wieder zugleich gewissermassen als gegenwärtig behandelt werde, so übersieht man, wie gerade bei einer richtigen Auffassung biblischer Weissagung derartige Aussprüche ja nicht als schlechthin wunderbare Prädiktionen gefasst werden können, die für die Gegenwart keine Bedeutung haben, weil sie zu ihr noch in keiner Beziehung stehen. Vielmehr versteht es sich von selbst, dass das von der Zukunft Erwartete nur die weitere Entfaltung dessen ist, was sich in untrüglichen Anzeichen bereits in der Gegenwart vorbereitet, und dass es eben darum der Gegenwart vorgehalten wird, um den Anfängen desselben entgegenzutreten und seiner weiteren Entwickelung vorzubauen. Dass es sich so in all jenen drei Stellen verhält und von einer unklaren Schwebe, in welcher die

Zeit der besprochenen Erscheinungen gehalten werde, garnicht die Rede sein kann, wird die Exegese zu zeigen haben.

Ebenso muss, wie ebenfalls schon Wiesinger bemerkt hat, von den im Schwange gehenden Verirrungen unterschieden werden, was als Verkehrtheit Einzelner namhaft gemacht wird. Wie weit das über Hymenäus und Alexander Gesagte (I Tim 1 20) hierher gehört, mag dahingestellt bleiben; aber unzweifelhaft wichtig ist dies zum Verständnis der Stelle II Tim 2 16—18. Hier handelt es sich garnicht um eine Zukunftsweissagung, sondern um die Begründung der Ermahnung, sich mit den Lehrverirrungen der Gegenwart garnicht zu befassen, da die dieser Richtung Angehörigen durch jede Diskussion nur in ihrer Verkehrtheit gesteigert und zu immer törichteren Aussagen getrieben werden. Wenn hierfür auf eine ganz extreme Behauptung als Beispiel verwiesen wird, zu der Hymenäus und Philetus bei solcher Gelegenheit fortgeschritten sind, und mit der sie andere in ihrem Glauben zu schädigen begonnen haben, so erhellt, dass die gangbare Auffassung, wonach diese Lehre ein Charakteristikum der sogen. Irrlehrer der Pastoralbriefe sei, das genaue Gegenteil von dem ist, was der klare Wortlaut der Stelle besagt. Vgl. hierzu wie zum Folgenden die Ausführungen von Zahn, Einl.[2] 1900 p. 468f.

Endlich muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass die Stelle Tit 1 15f. durchaus keine Charakteristik der Irrlehrer enthält. Es handelt sich dort darum, solchen gegenüber, welche allerlei Menschensatzungen anhangen (V. 14), zu zeigen, wie die von ihnen gemachten Unterscheidungen zwischen rein und unrein haltlos seien, weil den Reinen alles rein sei und den Unreinen alles unrein werde. Die Charakteristik derer aber, von denen diese Satzungen herrühren, bezieht sich weder auf Irrlehrer, noch auf deren Anhänger, sondern, wie der Wortlaut zweifellos sagt, auf Ungläubige, aus deren Kreisen jene Unterscheidungen stammen, und an deren Beschaffenheit ihr Wert bemessen wird. Dass sich auf sie allein die folgende Charakteristik beziehen kann, und insbesondere V. 16 ungläubige Juden ins Auge fasst, wird die Exegese aufs schlagendste nachweisen. Vgl. m. bibl. Theol. § 108, a. Anm. 1.

Dagegen war es ganz irrig, verschiedene durchaus heterogene Richtungen in unseren Briefen bekämpft zu sehen. So wollte schon Credner in s. Einl. nicht weniger als vier verschiedene Klassen unterscheiden, indem die Irrlehrer des Titusbriefes noch ganz ausserhalb der Gemeinde stehen sollten und teils Juden (Essener) teils Heiden sein, dagegen die der Timotheusbriefe abgefallene Christen, bei denen er nur, allerdings mit Recht, die Erscheinungen der Zukunft (I Tim 4. II Tim 3. 4) von denen der Gegenwart schied. Ebenso unterschied Thiersch

(Versuch zur Wiederherstellung etc., p. 273) pharisäische Judaisten und spiritualistische Gnostiker, denen er wegen II Tim 3 noch Goëten hinzufügte, und ähnlich Stirm (JdTh 1872 p. 57) unevangelische Engherzigkeit und unchristliche Freigeisterei. Mangold nahm wenigstens den Gedanken von Credner auf, wonach die Kretensischen Irrlehrer noch ganz als Nichtchristen (Essener) erscheinen (die Irrlehrer der Pastoralbriefe 1856 p. 25f.), und Hilgenfeld unterschied zwischen judaistischen und gnostischen Gegnern, was nur notwendig wird, wenn man im wesentlichen die bekämpften Irrlehrer als die Gnostiker des 2. Jahrhunderts, insbesondere als Marcioniten betrachtet (vgl. Nr. 2). Auch Hofmann ist nur durch seine unhaltbare Zeichnung der Irrlehrer (vgl. Nr. 3) veranlasst worden, die II Tim 2 17 3 6ff. Erwähnten von den sonst bekämpften Irrlehrern zu unterscheiden. Bei der selbst in den gleichen Ausdrücken wiederkehrenden Bekämpfung der Lehrverirrungen in allen drei Briefen können in das Bild derselben nur künstlich irgend welche Unterschiede hineingetragen werden.

Insbesondere liegt garkein Anlass vor, zwischen christlichen und nichtchristlichen Irrlehrern zu unterscheiden. So gewiss die in unseren Briefen bekämpften Lehrverirrungen durch ausserchristliche Einflüsse bedingt sind, so gewiss erscheinen dieselben doch als innerhalb der Gemeinde aufgetreten, sofern die Apostelschüler für ihre gemeindliche Wirksamkeit zum rechten Verhalten gegen sie angewiesen und mehrfach die Bekämpften selbst als solche, die vom Glauben oder von der Wahrheit abgekommen sind, charakterisiert werden. Trotzdem sieht Otto überall in unseren Briefen nur Juden bekämpft, die ganz ausserhalb der Gemeinde stehen und bei denen jüdische Theologie mit hellenischer Weisheit vermischt ist. Da er aber der seltsamen Ansicht ist, dass diese selben Gegner es seien, die in allen paulinischen Briefen bekämpft werden, so bietet diese Auffassung nichts für die Lehrverirrungen unserer Briefe Charakteristisches.

2. Dass schon die ältesten Kirchenväter, die unsere Briefe citieren, ihre Polemik als gegen die Gnostiker gerichtet betrachtet haben (Hltzm. p. 126), würde bei dem geringen geschichtlichen Sinne derselben sehr wenig präjudizierlich für uns sein, ist aber in diesem Umfange jedenfalls nicht richtig. Es sind immer nur die fabulae et genealogiae, welche Tertullian bei Paulus im voraus verdammt findet (c. Valent. 3), in deren Bezeichnung als indeterminatae er die valentinianischen genealogiae (vgl. de anima 18) erkennt (de praescr. haeret. 33); es ist das Urteil der Stelle I Tim 1 4, das auf die *γενεαλογίαι μάταιαι* (Iren. adv. haer. I. praef. 1) der Gnostiker oder die indeterminabiles quaestiones Marcions bezogen wird (Tert. adv. Marc. I, 9). Wenn

Hammond und Mosheim in ihnen die Gnostiker bekämpft finden, so denken sie, wie auch noch de Wette, an gnostische Irrlehrer des ersten Jahrhunderts. Erst Baur war es, der die Polemik unserer Briefe auf jene grosse geschichtliche Erscheinung des 2. Jahrhunderts bezog, die wir im engeren Sinne die Gnosis nennen, und die er nach seiner Auffassung der Äusserung Hegesipp's bei Euseb. hist. eccl. III, 32 erst zur Zeit Trajans auftreten lässt, weshalb er auch unsere Briefe in das 2. Jahrhundert versetzt. Er fand eine Bestätigung dafür in I Tim 6 20, wo die bekämpfte Irrlehre als die *γνῶσις ψευδώνυμος* charakterisiert wird, mit welchem term. techn. eben in jener Stelle Hegesipp (richtiger Eusebius, vgl. Mangold p. 111) jene seit den Zeiten Trajans aufgetretene Irrlehre charakterisiere, und bezog die in dieser Stelle erwähnten *ἀντιθέσεις* kontextwidrig direkt auf das Hauptwerk Marcions, die Antithesen, in welchen derselbe die vermeintlichen Widersprüche zwischen Gesetz und Evangelium aufdeckte. So kam er dazu, in den Irrlehrern unserer Briefe speziell Marcioniten zu erkennen. Aber obwohl er hierfür in Volkmar, Weizsäcker, Harnack u. a. Nachfolger findet, so darf es doch heutzutage als anerkannt gelten, dass prinzipielle Bestreiter des Gesetzes nicht als *νομοδιδάσκαλοι* (I Tim 1 7) und ihre Antithesen wider dasselbe nicht als *μάχαι νομικαί* (Tit 3 9) bezeichnet werden können, dass I Tim 1 8 keine Bestreitung des Antinomismus enthält, und dass die Liebhaber jüdischer Mythen und Menschensatzungen (Tit 1 14), von denen dazu viele als *οἱ ἐκ τῆς περιτομῆς* (1 10) bezeichnet werden, nicht marcionitische Antinomisten sein können. Baur selbst aber hat dadurch, dass er mit den ältesten Kirchenlehrern die *γενεαλογίαι* unserer Briefe auf die gnostischen Äonenreihen deutet, die dem marcionitischen System ganz fremd sind, die Unmöglichkeit dargetan, die Polemik unserer Briefe auf die bestimmte geschichtliche Erscheinung des Marcionitismus zu beziehen.

Man hat darum neuerdings nach anderen konkreten Erscheinungen der Gnosis gesucht, auf welche die polemischen Beziehungen unserer Briefe passen sollen, und dabei namentlich an den vorvalentinianischen Ophitismus gedacht (Lipsius, Pfleiderer, Schenkel). Allein schon Hltzm. p. 128ff. hat ausreichend gezeigt, dass die darauf gedeuteten Züge nicht allein auf die Ophiten passen, und manche Einzelzüge gegen sie sprechen. Wenn Schwegler die Beziehung auf Marcion bereits mit einer solchen auf den Valentinianismus kombinierte, so zieht Hilgenfeld bereits auch Saturninus und die Markosier heran. Zuletzt verwirft Hltzm. (vgl. auch Sod.) jede Beziehung auf eine konkrete Sektengestalt und lässt nur den aufkeimenden Gnostizismus im allgemeinen bekämpft sein, jedoch so, dass die dem Bilde des-

selben eingeflochtenen judaistischen Züge auf Rechnung der Rolle zu setzen sind, welche unser Briefsteller einmal übernommen hatte (p. 157 f.). Dem Apostel, dessen Lebenswerk der Kampf mit dem Judaismus war, konnte nicht wohl ein Brief untergeschoben werden, der nicht auch gegen diesen seine Polemik wandte (Pfleiderer, Urchrist. p. 805).

In Wahrheit aber führt kein Zug auf die Gnosis des 2. Jahrhunderts. Sieht man einmal in dem Zeugnis des Hegesipp bei Eusebius III, 32 nicht ein von dem Verfasser unserer Briefe aufgenommenes Stichwort, sondern eine Anspielung auf die Pastoralbriefe, wie selbst Hltzm. p. 155 zu tun sich genötigt sieht, so fällt damit der letzte Schein eines Grundes, den Ausdruck *γνῶσις ψευδώνυμος* als eine „gangbare Benennung" jener bestimmten Richtung und Lehrweise zu betrachten, wie er trotzdem mit Berufung auf Baur tut (p. 132), der eben bestimmt von der entgegengesetzten Voraussetzung ausgeht, und dessen Beweisführung für dieselbe schon darum unhaltbar ist, weil nicht Euseb. III, 32, sondern IV, 22 der Wortlaut des Hegesipp über das Entstehen der Häresie vorliegt. Man hat nur künstlich eine angebliche Polemik gegen den Gnostizismus in unsere Briefe hineinexegesiert, indem man Äusserungen über die allumfassende Heilsabsicht Gottes (I Tim 2 4 Tit 2 11), die kontextmässig einen ganz anderen Zweck haben, auf die gnostische Unterscheidung zwischen metaphysisch verschiedenen Menschenklassen bezog oder die Hervorhebung der Einheit Gottes (I Tim 2 5), von der dasselbe gilt, auf den Gegensatz des höchsten Gottes und des Demiurgen. Dass die Bezeichnung des Menschen Christus Jesus als des einen Heilsmittlers (I Tim 2 5) keinen Gegensatz gegen die gnostische Doppelpersönlichkeit oder gegen Doketismus involviert, zeigt, auch abgesehen von dem Zusammenhange, eine Stelle wie Röm 5 15; und wie wenig man in unseren Briefen irgend eine wirkliche Spur von Polemik gegen diesen Grundzug alles Gnostizismus nachzuweisen vermocht hat, beweist die Tatsache, dass Baur in I Tim 3 16 sogar gnostische Anklänge finden zu können glaubte. Ebenso künstlich hat man in Ausdrücke wie *ἄφθαρτος*, *αἰῶνες*, *ἐπιφάνεια* eine Beziehung auf gnostische Terminologien eingetragen, wie denn von letzterem Hltzm. p. 131 selbst gesteht, dass er vielmehr den Pastoralbriefen zur Bekämpfung der Gnosis entlehnt sei. Dass die in unseren Briefen wiederholt erwähnten Genealogien trotz der Beziehung, die ihnen die Kirchenväter gaben, nun einmal tatsächlich keine technischen Bezeichnungen der gnostischen Äonenreihen waren und nach ihrer Charakteristik in I Tim 1 4 garnicht sein können, hat Mangold p. 70—89 schlagend erwiesen, und Hltzm. p. 147 mit seinen von Mang. im voraus widerlegten Einwänden nicht entkräftet. Dass aber das

gewerbsmässige und gewinnsüchtige Treiben der Irrlehrer kein ausschliessliches Charakteristikum der Gnosis ist (Hltzm p. 132), bezeugt schon die Polemik des Paulus gegen seine korinthischen Gegner (II Kor 11 20); und wenn Epiphanius einen Zug wie II Tim 3 6 bei den Gnostikern wiederfindet, so zeigt die Erfahrung aller Zeiten, wie die Propaganda für neue Lehren sich gern an das lebendigere religiöse Bedürfnis des urteilsloseren weiblichen Geschlechts wendet. So bleibt immer nur die Polemik gegen grundstürzende dualistische Irrtümer übrig, die I Tim 4 1—3 erst für die Zukunft und zwar sichtlich vom heidnischen Gebiete her befürchtet werden, und II Tim 2 18, wo es sich nicht um einen Grundzug der Irrlehre, sondern um eine exzeptionelle Verirrung handelt, während die Beziehung des θεὸν ὁμολογοῦσιν εἰδέναι (Tit 1 16) auf die Prätention einer besonderen Gotteserkenntnis offenbar wortwidrig ist (vgl. Nr. 1). Gegen den naheliegenden Einwand, dass ein Fälscher den Gegenstand seiner Polemik bestimmter gezeichnet haben würde, macht Hltzm. p. 157 zwar geltend, dass man ihm dadurch nur eine noch grössere Vermengung der Zeiten zumutet. Diese Reflexion setzt aber ein Raffinement der Fälschung voraus, das man sonst in pseudonymen Schriften nicht findet, wie Hltzm. p. 214 selbst bei anderer Gelegenheit ganz unbefangen geltend macht, und das dieselben auch um ihren Zweck bringen würde. Vor allem aber spricht gegen jede Beziehung unserer Briefe auf den Gnostizismus des 2. Jahrhunderts, dass nirgends die Adressaten zur Widerlegung grundstürzender Irrtümer aufgefordert oder angeleitet werden, sondern lediglich zur Abweisung unfruchtbarer Spekulationen. Sagt man, es habe dem Verfasser sicherer und mindestens bequemer geschienen, die gegnerischen Theorien a limine abzuweisen, als sich auf eine Widerlegung derselben einzulassen, so hebt man dadurch unsere Briefe nur aus dem geschichtlichen Kreise heraus, in dem man sie eben unterbringen will, da es der Kirche tatsächlich so wenig an dem Bewusstsein ihres prinzipiellen Gegensatzes gegen die Gnosis, wie an der Zuversicht, sie mit geistigen Waffen überwinden zu können, gefehlt hat. Trotzdem ähnlich wieder Jülicher, Einleitung 3.4 1901.

3. Ging man von der unzweifelhaften Tatsache aus, dass viele der Irrlehrer aus der Beschneidung waren (Tit 1 10), dass es sich bei ihnen um jüdische Mythen (1 14), Kämpfe um das Gesetz (3 9) und Gesetzeslehre (I Tim 1 7) handelte, so lag der Gedanke nahe, in ihnen die alten pharisäischen Gegner des Paulus zu sehen, die auf die Geschlechtsregister nur Wert legten, weil es galt, mittelst ihrer die echte abrahamitische Abstammung derer nachzuweisen, die allein ein Anrecht auf das Reich Gottes hätten. Allein wenn auch Chrysostomus und

Hieronymus die Beschäftigung mit den Genealogien in dieser äusserlichsten Weise zu verstehen scheinen, so haben doch nur wenige (vgl. z. B. Calov) diese Betrachtung der Irrlehrer durchgeführt, da die Frage nach der Heilserlangung nirgends in unseren Briefen ähnlich wie in den grossen Streitbriefen des Apostels gegen den Judaismus ventiliert, geschweige denn eine Ansicht bekämpft wird, welche sie von der Beschneidung oder der theokratischen Abstammung abhängig macht. Die Vorstellung, welche sich Hofmann gebildet hat, von einer jüdischen Schriftgelehrsamkeit, die sich mit Untersuchungen über den geschichtlichen und gesetzlichen Inhalt der Thora beschäftigte und ihnen eine besondere Bedeutung für das religiöse Leben beilegte, entbehrt jeder fassbaren Gestalt und muss einzelne Züge der Polemik, die sie nicht erklären kann, auf anderes beziehen (vgl. Nr. 1). Ebenso gehört rein der Phantasie an die Ansicht von Kölling, wonach wir es hier mit Judaisten zu tun haben, welche die Realität der Offenbarungstatsachen bestritten und diese in blosse Ideen verflüchtigten, also in Mythen verwandelten, von der alttestamentlichen Geschichte aber, nachdem sie dieselbe alles heilsgeschichtlichen Charakters beraubt, nur trockene Geschlechtsregister übrig behielten.

Dass es sich um eine vom Judentum ausgegangene Richtung handelt, welche vor allem eine tiefere Erkenntnis erstrebte, lehrt ja schon ihre Bezeichnung als *ψευδώνυμος γνῶσις*. Daher dachte Augustin an traditionell im Judentum fortgepflanzte Theosopheme (vgl. bei Mangold p. 6), und da diese jüdische Geheimlehre sich später ein förmliches System in der Kabbala schuf, so bezeichnete schon Grotius die Irrlehrer als Kabbalisten. Diese Ansicht ist nach Wolf, Schöttgen, Herder, Schneckenburger, Olshausen u. a. besonders von M. Baumgarten (die Echtheit der Pastoralbriefe 1837) vertreten. Aber dass diese ganz späte Erscheinung in ihren Wurzeln bis in das apostolische Zeitalter zurückreiche, ist nicht nachgewiesen und kann nicht nachgewiesen werden. Daher bleiben andere, wie Hug, Heydenreich, Kling, A. Maier vorsichtiger bei dem weitschichtigen Begriff eines durch orientalische Philosophie beeinflussten Judentums stehen, und die meisten bezeichneten es als ein gnostisierendes, in dem man die in die apostolische Zeit zurückreichenden Anfänge der Gnosis des 2. Jahrhunderts zu sehen habe. Diese Ansicht ist in mannigfachen Wendungen von Mack, Reuss, Guericke, Böttger, Matthies, Neander und namentlich auch von Huther vertreten worden. Dieser unterscheidet die auf dem Boden des jüdischen Monotheismus mit Berufung auf das mosaische Gesetz und Unterscheidung von rein und unrein erwachsene, wenn auch die Offenbarungsreligion mit heidnischer Spekulation zersetzende Gnosis sehr bestimmt von der auf dem

Boden des Heidenchristentums erwachsenen, dem mosaischen Gesetz entfremdeten Gnosis mit ihrer dualistischen Askese, ihrer Unterscheidung des Demiurgen vom höchsten Gott und ihrem Doketismus (welche Lutterbeck geradezu bis ins apostolische Zeitalter hinaufdatierte), und gewinnt so ein spekulatives Judenchristentum nach der Art des Ebjonitismus der Clementinen oder des Elkesaismus. Da er aber von eigentlichen Charakterzügen der späteren Gnosis doch nur die gnostischen Emanationsreihen übrig behält, auf die er jedenfalls mit Unrecht die *γενεαλογίαι ἀπέραντοι* deutet, so kann er irgend einen Zusammenhang dieser Erscheinung mit der Gnosis des 2. Jahrhunderts nicht mehr nachweisen; und es bleibt als das Wahre dieser Ansicht immer nur die schwerlich bestreitbare Tatsache übrig, dass die Anfänge der Gnosis irgendwie mit dem theosophischen Judentum oder Judenchristentum zusammenhängen.

Einen bestimmteren Anknüpfungspunkt suchte Mayerhoff (der Brief an die Kolosser, 1838) im Anschluss an die frühere Darstellung Neanders nachzuweisen, indem er ausdrücklich an die cerinthische Gnosis dachte, in welcher allerdings zuerst das Judenchristentum eine spezifisch gnostische Richtung nahm. Da sich aber weder von dem Judaismus Cerinths, der noch an der Beschneidung und an dem Chiliasmus festhielt, noch von seinem ausgebildeten Doketismus bei den Gegnern unserer Briefe eine Spur zeigt, so ermangelt auch dieser Versuch aller Anknüpfungspunkte. Ungleich mehr Aussicht auf Erfolg schien die Anknüpfung an den Essenismus zu versprechen, welche nach dem Vorgange von Michaelis, Heinrichs, Wegscheider besonders Mangold (die Irrlehrer der Pastoralbriefe 1856) mit grossem Scharfsinn durchzuführen versucht hat (vgl. Ritschl, der an Therapeuten dachte), und ihm sind Grau, Oosterzee, Immer, Plitt u. a. beigetreten. Allein so fein seine Ansicht von der aus Philo bekannten allegorischen Umdeutung der alttestamentlichen Genealogien auf die *τρόποι τῆς ψυχῆς* (vgl. auch Dähne, StKr 1833 u. Otto) durchgeführt ist, so fehlt doch der durchschlagende Nachweis, dass die Essener gerade diese Deutung der Genealogien geteilt, und dass sie in unseren Briefen bekämpft sei. Alles übrige, was er von essenischen Zügen bei den Irrlehrern unserer Briefe finden will, ist weder dem Essenismus ausschliesslich eigen, noch lässt es sich ohne gewagte Hypothesen auf essenische Eigentümlichkeiten zurückführen.

Das Bestechendste an dieser Hypothese bleibt immer, dass die asketische Richtung, die wir aus Röm 14 15 kennen lernen, und die asketischen Theosophen, welche der Kolosserbrief bekämpft, nach der immer allgemeiner werdenden Ansicht auf essenische Einflüsse zurückgehen. Namentlich in den Irrlehrern des Kolosserbriefes suchen daher auch die meisten irgendwie die

Vorläufer der in unseren Briefen bekämpften Irrlehrer*). Doch ist nicht zu übersehen, dass weder die bis zur Engelanbetung führende Angelologie in unseren Briefen irgendwo bekämpft wird, wenn man nicht, ganz unwahrscheinlich, die Genealogien auf Engelreihen deuten will, und dass die Askese als das Mittel, zur christlichen Vollkommenheit zu gelangen, hier keineswegs die ausgeprägte Gestalt und die hohe Bedeutung hat, wie dort. So wahrscheinlich darum irgend ein geschichtlicher Zusammenhang der judenchristlichen Theosophen in Kolossä mit den Lehrverirrungen unserer Briefe sein mag, — direkt nachweisen lässt auch er sich nicht, und die Heranziehung jener zur näheren Charakterisierung dieser bleibt bei den zu Tage liegenden Verschiedenheiten bedenklich. Dass wir demnach das Bild dieser Lehrverirrungen an eine bestimmte geschichtliche Erscheinung anzuknüpfen nicht imstande sind, macht freilich ihr Auftreten in der uns völlig unbekannten Lebensperiode des Apostels in keiner Weise unwahrscheinlich; aber es nötigt uns, jenes Bild, von jeder Anknüpfung an andere Erscheinungen wie von jeder Benennung mit geschichtlichen Namen absehend, zu zeichnen, wie es eben in diesen einzigartigen Urkunden vorliegt.

4. Es ist, so oft es auch ignoriert oder geradezu bestritten wird, unleugbar, dass von einer eigentlichen Irrlehre, welche die Heilswahrheit leugnet oder bestreitet, in unseren Briefen nicht die Rede ist. Was immer wieder als ein in der Gegenwart des Verfassers weit verbreiteter Schaden bekämpft wird, ist nicht eine falsche Lehre, sondern ein Lehren fremdartiger Dinge (ἑτεροδιδασκαλεῖν: I Tim 1₃. 6₃), die mit der Heilswahrheit nichts zu tun haben und immer wieder als unnütz und inhaltsleer, ja töricht und profan, d. h. des wahren religiösen Gehalts entbehrend charakterisiert werden (vgl. die ματαιολογία I Tim 1₆; ματαιόλογοι καὶ φρεναπάται Tit 1₁₀; μωραὶ ζητήσεις — ἀνωφελεῖς καὶ μάταιοι Tit 3₉, vgl. II Tim 2₂₃; βέβηλοι κενοφωνίαι I Tim 6₂₀. II Tim 2₁₆). Die sich mit diesen Dingen beschäftigen, meinen ja dadurch eine besonders hohe Erkenntnis zu erlangen und mitzuteilen (I Tim 6₂₀: ψευδώνυμος γνῶσις), auf die sie sich nicht wenig einbilden (6₄: τετύφωται), obwohl man von diesen Dingen im Grunde nichts weiss und nichts wissen kann (6₄. 1₇). Dieses Treiben führt nur zu endlosen Untersuchungen und Wortgefechten (ζητήσεις καὶ λογομαχίαι I Tim 6₄, vgl. 1₆. Tit 3₉), zu Streit und Widerspruch (Tit 3₉. I Tim 6₄f. ₂₀. II Tim 2₂₃), schliesslich zu Spaltungen (αἱρετικος ἄνθρωπὸς Tit 3₁₀).

*) Garkeinen Anknüpfungspunkt bietet dagegen die im Interesse der Verteidigung wie der Bestreitung unserer Briefe (vgl. Hltzm. p. 156) so oft angezogene Weissagung des Paulus in der Rede an die Ephesinischen Presbyter Act 20₂₈—₃₀, da durchaus nicht erhellt, dass dort Irrlehrer wie die hier geschilderten gemeint seien.

Allerdings kann man auf diese Dinge nur geraten, wenn es hinsichtlich des Glaubens nicht steht, wie es stehen soll (II Tim 3 8), wenn man von der Überzeugung, in der schlichten Heilswahrheit das Eine, was Not ist, zu besitzen, irgendwie abgekommen ist (I Tim 1 6. 19) und so der Wahrheit verlustig gegangen (6 5). Umgekehrt führt dieses Treiben immer weiter vom schlichten Glauben (I Tim 6 21) und von der Heilswahrheit ab (II Tim 2 18). Aber wenn die Repräsentanten dieser Richtung als ἀντιλέγοντες charakterisiert werden (Tit 1 9, vgl. οἱ ἀντιδιατιθέμενοι II Tim 2 25), welche der Wahrheit widerstehen (3 8), so handelt es sich hier nicht um eine Bestreitung des Wahrheitsgehalts der evangelischen Lehre, sondern um die Opposition wider das Verbot, solche Dinge überhaupt zu treiben, sich auf diese unnützen, ja schädlichen Untersuchungen einzulassen, die unter Umständen bis zur Lästerung derer, die solchem Treiben entgegentraten, fortgehen konnte (I Tim 1 20). Denn nirgends werden die Adressaten mit einer Widerlegung von Irrtümern beauftragt, sondern überall nur ermahnt, sich davon fern zu halten (II Tim 2 16. Tit 3 9), sie zu verbieten (I Tim 4 7. Tit 3 10), den Schwätzern den Mund zu stopfen und sie kurz und streng abzuweisen (1 11. 13) oder, je nach Umständen, sie mit Sanftmut zur Sinnesänderung zu bewegen (II Tim 2 25). Offenbar also handelt es sich hier um ein missleitetes Erkenntnisstreben, das nur aus einem ungesunden Zustande des religiösen Lebens hervorgehen kann und, weil es das Ziel der wahrhaft heilbringenden und für das religiös-sittliche Leben fruchtbringenden Erkenntnis verfehlt, auf törichte Untersuchungen und Streitfragen über Dinge gerät, die mit dem Heile des Menschen nichts zu tun haben, das aber für die religiös-sittliche Entwickelung des Menschen nicht nützlich, sondern schädlich ist.

Was den eigentlichen Gegenstand dieser unfruchtbaren Spekulationen gebildet habe, darüber geben unsere Briefe nur unklare Andeutungen. Wir hören nur immer wieder, dass es sich um profane und läppische (I Tim 4 7, vgl. II Tim 4 4) jüdische Mythen handelte (Tit 1 14) und um Genealogien (Tit 3 9, vgl. I Tim 1 4). Dass in diesem Zusammenhange nur von alttestamentlichen Genealogien die Rede sein kann, scheint zweifellos; aber so wenig jene über die alttestamentliche Geschichte hinausgehenden phantastischen Erfindungen an sich den Gegenstand der Untersuchungen und Streitigkeiten bilden konnten, so wenig diese Genealogien. Es kann sich darum nur um tiefere Erkenntnisse über Gott und göttliche Dinge oder über Wesen und Ziel, Geschichte und Aufgabe des Menschen gehandelt haben, welche man durch Spekulation oder Allegorese diesen Mythen und Genealogien entlocken wollte. Dass es sich aber

um judenchristliche Spekulationen handelte, erhellt namentlich aus der Bedeutung, welche für diese Richtung das alttestamentliche Gesetz gewann. Wenn die Repräsentanten dieser Richtung *νομοδιδάσκαλοι* sein wollen (I Tim 1 7), und ihre Streitigkeiten als *μάχαι νομικαί* bezeichnet werden (Tit 3 9), so erhellt freilich nicht, dass beides über eine theoretische Beschäftigung mit dem Gesetze hinausging; aber Tit 1 14 ist ausdrücklich von Menschensatzungen die Rede, die nach dem Zusammenhange mit 1 15 offenbar an die alttestamentliche Unterscheidung von rein und unrein anknüpften. Ob es freilich gerade eine besonders strenge Askese war, auf welche diese Menschensatzungen hinauswollten, das erhellt aus unseren Briefen nicht, da die Belehrungen und Ermahnungen I Tim 4 7. 5 23 durchaus nicht direkt durch die Lehrverirrungen der Gegenwart veranlasst scheinen.

Was aber dieses verkehrte Erkenntnisstreben besonders bedenklich machte, war die Propaganda, die man für diese Geheimlehren machte. Wie diese selbst keinen wahren religiösen Wert hatten, so war auch der Impuls zu ihrer Verbreitung nicht der Eifer für die Verbreitung religiöser Erkenntnis oder Sorge für das Seelenheil der Gemeindeglieder, sondern Gewinnsucht (I Tim 6 5). Dass man sich direkt für den Unterricht in dieser Geheimlehre bezahlen liess, ist damit nicht notwendig gegeben, aber dass man seinen Vorteil und Gewinn suchte, wenn man an die religiöse Erregbarkeit solcher Weiber, die den wahren Frieden noch nicht gefunden hatten, sich heranmachte (II Tim 3 6) und so die Familien in Verwirrung brachte (Tit 1 11), ist eben der Grund, weshalb der Verfasser hierin schon den Anfang jener heuchlerischen Scheinfrömmigkeit sieht, von der er für die Zukunft so schlimme Früchte befürchtet (II Tim 3 1—5). Lag in jenen Spekulationen irgend ein theosophisches Element, so wäre es leicht verständlich, wenn man sich magischer Künste bediente, um der neuen Weisheit Eingang zu verschaffen; aber aus II Tim 3 8. 13 lässt sich auf dergleichen nicht schliessen (vgl. d. Auslegung).

Es ist unbestreitbar, dass es diesem Bilde vielfach noch an festen und klaren Zügen fehlt, und dass sich ein sicherer Anknüpfungspunkt für eine geschichtliche Bestimmung desselben nicht darbietet. Aber beides spricht nicht für, sondern gegen eine pseudonyme Komposition. Wäre die Bekämpfung einer der uns bekannten Irrlehren des 2. Jahrhunderts der Zweck einer solchen, so würde irgend eine Hindeutung auf die konkreten Irrtümer, um die es sich handelte, sicher nicht fehlen, während den Adressaten die allgemeine Hinweisung auf die herrschenden Lehrverirrungen, die sie so gut wie Paulus kannten, vollkommen genügte, da ja alles, was dieser von ihnen sagt,

eben nur zur Begründung seiner Ermahnungen dient. Da wir aber gerade über die Zeit, in welche unsere Briefe, wenn sie echt sind, gehören, keine weiteren Quellen haben, so ist es kein Wunder, dass uns diese Lehrverirrungen sonst nicht begegnen, wir sie vielmehr wahrscheinlich nur in viel späteren und bereits wesentlich modifizierten Entwicklungsphasen auftauchen sehen, deren Zusammenhang mit diesen Ursprüngen sich nicht mehr nachweisen lässt.

§ 4. Die Gemeindeverhältnisse.

1. Eigentümlich ist unseren Briefen die Fürsorge, welche der Apostel der Gemeindeorganisation widmet. In Kreta soll dieselbe durch Bestellung von Presbytern eingeführt (Tit 1 5), in Ephesus sollen durch Beobachtung der für die Gemeindeämter erforderlichen Qualifikationen (I Tim 3 10) Fehlgriffe in der Besetzung derselben verhütet werden (5 22). Richtig ist, dass wir, abgesehen von der Notiz Act 14 23, aus den eigenen Briefen des Apostels keine Kenntnis davon haben, ob und in welcher Weise Paulus für eine Organisation der von ihm gestifteten Gemeinden gesorgt hat. Zwar versteht es sich von selbst, dass, wenn unter den Geistesgaben I Kor 12 28 auch die Gaben des Gemeindedienstes und der Gemeindeleitung (*ἀντιλήψεις, κυβερνήσεις*) genannt werden, auch die damit Begabten ihren bestimmten Wirkungskreis für die Anwendung derselben gehabt haben müssen (Röm 12 8), und damit ist das Wesen eines bestimmten Amtes gegeben. Aber es ist nicht zu leugnen, dass wir wenigstens in Korinth und Galatien, abgesehen von der Erwähnung der Diakonissin Phoebe (Röm 16 1), die Hltzm. p. 201 wegen V. 2 zu einer Patronin machen will, keine Spur eines festen Gemeindeamtes und keine Berücksichtigung eines solchen durch Paulus finden. Dagegen hatten von seinen Makedonischen Gemeinden schon in frühester Zeit die zu Thessalonich *προϊστάμενοι*, welche das Amt der Gemeindeleitung und Seelsorge (*νουθετοῦντες*) übten (I Th 5 12), und in Philippi erscheinen in der späteren Zeit *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι* (Phl 1 1). Wieweit freilich Paulus bei der Bestellung solcher mitgewirkt hat, wissen wir nicht, und ebensowenig, ob die Presbyter in Ephesus, von denen die Apostelgesch. unmittelbar nach seiner jahrelangen dortigen Wirksamkeit erzählt (20 17), von ihm eingesetzt sind. Aber wenn hiernach jedenfalls auch manche der von ihm gestifteten Gemeinden ein festes Gemeindeamt gehabt haben, so ist es völlig willkürlich, in der Fürsorge für die Bestellung und zweckentsprechende Besetzung des Gemeindeamtes an sich ein Zeichen nachapostolischen Ursprungs zu sehen. Vielmehr hängt diese Fürsorge sichtlich damit zusammen, dass die das Gemeindeleben bedrohenden Ge-

fahren eine festere Leitung der Gemeinde immer mehr notwendig erscheinen liessen, und tritt keineswegs in unseren Briefen in dem Masse in den Vordergrund, wie es oft dargestellt wird, da z. B. im zweiten Timotheusbriefe mit keiner Silbe von der Gemeindeordnung die Rede ist.

Zwar hat Beyschlag gerade darin ein Zeichen nachapostolischer Abfassung zu erkennen geglaubt, dass die Besetzung des Gemeindeamtes den apostolischen Gehilfen aufgetragen wird, ohne dass einer Beteiligung der Gemeinde Erwähnung geschieht (die christliche Gemeindeverfassung 1874 p. 93 f.). Allein dass Paulus in derartigen Fällen anders verfahren wäre, lässt sich weder aus Act 14$_{23}$ beweisen, wo das χειροτονεῖν nach dem Sprachgebrauch der ApG (vgl. 10$_{41}$) keinesfalls auf eine Erwählung durch Stimmabgabe hinweist, noch aus II Kor 8$_{19}$ (vgl. I Kor 16$_3$), wo es sich um die Wahl eines Gemeinderepräsentanten für einen bestimmten Einzelzweck handelt. Vor allem aber sagt ja der Auftrag zur Bestellung von Presbytern (Tit 1$_5$) über den näheren Modus einer solchen nicht das Geringste aus. Wenn aber unter den Erfordernissen für das Gemeindeamt überall der tadellose Ruf in erster Linie steht und dieser doch nur durch die Gemeinde selbst konstatiert werden kann, so ist ja irgend eine Beteiligung der Gemeinde bei der Wahl der betreffenden Personen nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern geradezu vorausgesetzt. Dasselbe gilt aber von dem δοκιμαζέσθωσαν I Tim 3$_{10}$, das schon im Ausdruck ein autonomes Vorgehen des Adressaten geradezu ausschliesst, während ihm vielmehr nach 5$_{22}$ ausdrücklich nur die eigentliche Einführung in das Amt vorbehalten zu sein scheint.

2. Da das sicherste Merkmal nachapostolischer Zeit auf dem Gebiete der Gemeindeordnung die Erhebung des monarchischen Episkopats über die kollegiale Leitung der Gemeinde durch die Ältesten ist, versuchte Baur, in den Pastoralbriefen den Beginn derselben nachzuweisen. Titus soll nach 1$_5$ in jeder Stadt einen Vorsteher bestellen, der im Verhältnis zu seiner eigenen Gemeinde ἐπίσκοπος heissen und nur im Zusammenschluss mit seinen Kollegen den Namen πρεσβύτερος führen soll (p. 81 ff.). Aber wie er selbst diese Ansicht im wesentlichen aufgegeben, indem er die in unseren Briefen zu Tage liegende Identität von Presbytern und Bischöfen zugab (vgl. Christentum der drei ersten Jahrh., p. 261), so wird jede von ihm noch betonte Hinweisung auf den Singular, in dem ἐπίσκοπος Tit 1$_7$. I Tim 3$_2$ auftritt, durch das vorhergehende τις ebenso hinfällig, wie durch das Tit 1$_5$ vorhergehende πρεσβυτέρους und die auf I Tim 3$_{2-7}$ unmittelbar folgende Besprechung der Qualifikationen für die Diakonen (3$_8$ff.), welche jeden Gedanken daran ausschliesst, dass die 5$_{17.\ 19}$ genannten Presbyter eine

Mittelstufe zwischen diesen und dem ἐπίσκοπος bilden könnten*). Ebenso hat selbst Hltzm. p. 210f. die Versuche zurückgewiesen, hinsichtlich des Verhältnisses von ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος einen Unterschied zwischen unseren Briefen herauszukünsteln. Hiernach hat die kritische Untersuchung nur auf's neue festgestellt, dass sich in unseren Briefen noch die älteste Form der Gemeindeordnung des apostolischen Zeitalters findet (vgl. Kühl, die Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen 1885). Bemerkenswert ist auch, dass sich in ihnen noch nicht eine bestimmte Schablone zeigt, nach welcher die Gemeindeordnung überall durchgeführt werden soll. Denn während die länger bestehende Gemeinde zu Ephesus bereits ein zweites Gemeindeamt, die Diakonen hat, zeigt sich von einem solchen in den Kretensischen Gemeinden noch keine Spur. Denn die νεώτεροι, welche nach Tit 2 6 ermahnt werden sollen, können im Gegensatz zu den πρεσβῦται und πρεσβύτιδες (V. 2. 3), welche Hltzm. p. 215 selbst für Altersbezeichnungen erklärt, so wenig Diakonen sein (p. 239), wie die νεώτεροι I Tim 5 1, wo trotz des Gegensatzes der πρεσβύτεροι durch die daneben stehenden πρεσβύτεραι und νεώτεραι (V. 2) und die ausdrückliche Besprechung der beamteten Diakonen (3 8ff.) diese Bedeutung ausgeschlossen wird. Vgl. die beachtenswerten Bemerkungen von Zahn a. a. O. p. 462f.

Schon hieraus erhellt, dass von hierarchischen Tendenzen in unseren Briefen nicht die Rede sein kann, wie selbst Beyschlag p. 93 zugibt. Daher findet sich auch von der so früh auftauchenden Parallele zwischen dem neutestamentlichen Gemeindeamt und den Stufen der alttestamentlichen Hierarchie noch keine Spur. Ganz vergeblich bemüht sich Hltzm. p. 203, aus I Tim 5 20 den Gegensatz zwischen einem Klerus kirchlicher Amtsträger und einem lediglich zustimmend sich verhaltenden Laienstand herauszulesen, da οἱ λοιποί kontextmässig nur auf die übrigen Presbyter gehen kann; oder aus der Forderung der Einehe für die Gemeindebeamten (Tit 1 6. I Tim 3 2. 12) eine besondere standesmässige Heiligkeit für sie zu begründen (p. 233 ff.), was durch die anderen Forderungen, in deren Mitte sie auftritt, ebenso wie durch I Tim 5 9 ausgeschlossen wird. Tatsache ist, dass nirgends in unseren Briefen von irgend welchen Rechten oder auch nur von einer besonderen Würdestellung der Gemeindebeamten die Rede ist,

*) Dass der Ausdruck πρεσβυτέριον I Tim 4 14 bereits eine kollegialisch abgeschlossene „Kirchenbehörde" bezeichne, ein Abbild des levitischen Priestertums, eine Hierarchie höherer Ordnung, und so über die apostolische Zeit hinausweise (Hltzm. p. 203), ist um so unrichtiger, als sich ja in ihm nur die völlige kollegialische Gleichstellung der πρεσβύτεροι einer Einzelgemeinde ausprägt.

also diese eben nicht einen bevorrechteten Stand bilden; und dass die elementaren Anforderungen, welche an ihre Qualifikation gestellt werden, und an denen man so oft Anstoss genommen hat (vgl. de W.), mindestens gegen jede „Hochhaltung des sakramentalen Amtscharakters" zeugen, welche Hltzm. p. 206 ohne jeden Beweis in unseren Briefen finden will. Allerdings darf man auch nicht im vollsten Gegensatz dazu von sehr reduzierten Ansprüchen reden, welche auf schlimme Erfahrungen schliessen liessen (p. 212); denn jene Anforderungen erklären sich doch einfach genug daraus, dass es nicht darauf ankam, die selbstverständlichen speziellen Erfordernisse für die Führung der Ämter in Begabung und Neigung namhaft zu machen, sondern daran zu erinnern, dass diese ohne bürgerliche Unbescholtenheit und Bewährung im christlich-sittlichen Leben für eine gedeihliche Amtsführung unzureichend seien*). Von einer Prüfungszeit, welche die Diakonen durchzumachen haben (Hltzm. p. 212. 240), ist I Tim 3 10 so wenig die Rede, wie 3 1 von einem ehrgeizigen Sichdrängen zum Gemeindeamt oder 3 13 von einem Rangunterschiede kirchlicher Ämter (p. 240), wie die Exegese zeigen wird.

Charakteristisch für die spätere Zeit ist es allerdings, dass bei der Wahl der Gemeindevorsteher auf Lehrtüchtigkeit gesehen werden soll (Tit 1 9. I Tim 3 2, vgl. II Tim 2 24). Allein das beruht nicht darauf, dass die Presbyter das Lehramt zu führen haben. Vielmehr zeigt die Tatsache der vorhandenen Lehrverirrungen, dass die Lehre noch an kein Amt gebunden ist, ebenso wie in der apostolischen Zeit. Aber wegen der um sich greifenden Lehrverirrungen und bei dem allmählichen Nachlassen der Geistesgaben, das sichtlich die spätere Zeit des apostolischen Zeitalters charakterisiert, scheint es dem Verfasser bereits wünschenswert, zur Reinerhaltung der Lehre und zur Sicherung ihrer Ausübung die letztere mit dem stehenden Gemeindeamt zu verbinden. Wie Tim dieselbe sichern soll, indem er die ihm anvertraute Lehre zuverlässigen Männern weiter zur Ausübung anvertraut (II Tim 2 2), so empfiehlt der Verf. die zugleich des Lehramts sich annehmenden Presbyter der Gemeinde zu besonderer Hochschätzung (I Tim 5 17), die sich auch in der Darreichung des Lebensunterhalts zeigen soll (V. 18). Denn sie treten dadurch in die Reihe der Verkündiger des

*) Mit völlig gleichem Rechte werden daher auch in unseren heutigen Gemeindeordnungen, nicht die spezifische Amtstüchtigkeit, welche die selbstverständliche Voraussetzung jeder Wahl ist, sondern analoge allgemeine Erfordernisse als „Qualifikationen" aufgezählt, und damit erledigt sich von selbst die von Hltzm. p. 238 erhobene Schwierigkeit, dass die I Tim 3 aufgezählten „Eigenschaften" der Diakonen sich vielfach mit denen der Bischöfe in Tit 1 decken.

Evangeliums, deren Recht auf Verpflegung durch die Gemeinde Paulus I Kor 9 so nachdrücklich und mit derselben Begründung wahrt. Wenn Paulus für seine Person aus ganz individuellen Gründen auf diese Verpflegung verzichtete, so ist es doch nicht auffallend, wenn er sich im Interesse seiner Schüler ganz wie dort „mit dem delikaten Thema der geistlichen Besoldungen befasst", wie Hltzm. p. 213 meint. Da wir nicht wissen, wann diese Bindung des Lehramts an das Amt der Gemeindeleitung sich vollzogen hat, vielmehr hier noch klar in die Motive dieses Prozesses hineinschauen können, so ist es reine Willkür, diesen Zustand für ein Merkmal nachapostolischer Zeit zu erklären.

3. Neuerdings hat man, da die in unseren Briefen vorausgesetzte und angestrebte Gemeindeverfassung zweifellos die im apostolischen Zeitalter allein nachweisbare presbyteriale ist, die angeblich zur monarchischen (episkopalen) strebende Tendenz derselben dadurch nachweisen wollen, dass man in der Stellung der Apostelschüler Timotheus und Titus das Vorbild eines solchen durch apostolische Anordnung eingesetzten Oberhauptes sah (vgl. Weizsäcker, JdTh 1873 p. 665). Mochte man diese Stellung nun mehr, wie Pfleiderer, Hausrath, Immer u. a., als die eines Bischofs oder gar mit Hltzm. p. 227 nach Analogie des späteren Metropoliten oder Erzbischofs denken, immer widerspricht dieser Annahme das, was unsere Briefe tatsächlich über die Stellung dieser Apostelschüler ergeben, auf's bestimmteste (vgl. Kühl, a. a. O. p. 28—42). Hltzm. selbst gesteht es p. 222 im Grunde zu, dass die spezifische Bezeichnung für das dem Timotheus übertragene Amt, das auch hier noch echt paulinisch als eine *διακονία* gefasst wird, die des *εὐαγγελιστής* ist (II Tim 4 5), d. h. eines Verkündigers des Evangeliums, wie es Paulus selbst war (I Kor 1 17). Damit ist aber die Bestimmung für einen Provinzialsprengel nicht weniger ausgeschlossen, als die für eine Einzelgemeinde. Dass die Ermahnung zur vollen Ausrichtung dieses Dienstes durch den Hinweis auf sein nahes Ende begründet wird (II Tim 4 6), involviert keineswegs seine Einsetzung zum vicarius apostolicus überhaupt (Hltzm. p. 233), da das, was die eigentümliche Autoritätsstellung des Apostels im Unterschiede von anderen Verkündigern des Evangeliums mit sich bringt, eben nicht in der Ausübung dieser Berufstätigkeit liegt. Als solcher erscheint vielmehr Timotheus erst in der Einzelgemeinde, in welcher ihn Paulus bis zu seiner Wiederkehr zurückgelassen hat (I Tim 1 3. 3 15), und ebenso Titus in Kreta (1 5); und wenn Paulus jenen nach II Tim 4 12 (s. d. Ausl.), diesen nach Tit 3 12 durch einen anderen Gehilfen ablösen lässt, so erklärt sich dies hinreichend aus dem fortdauernden Bedürfnis nach fester Leitung der Gemeinden, und

man bedarf nicht der Annahme, dass der Verfasser eine neue Institution einführen will, in der es sich um die Fortsetzung des Apostolats handelt.

Aber auch jene Stellvertretung des Apostels bezieht sich nach I Tim 4 13 zunächst und hauptsächlich auf die Ausübung derjenigen Funktionen, die jedem Verkündiger des Evangeliums als solchem zustehen. In dies Gebiet fallen auch alle Ermahnungen an die verschiedenen Klassen von Gemeindegliedern, die den Apostelgehilfen aufgetragen werden, sowie die Gegenwirkung gegen die Lehrverirrungen in der Gemeinde umsomehr, als unsere Briefe den Auftrag dazu immer durch den Hinweis auf den Inhalt des Evangeliums unterstützen. Gerade auf diese Tätigkeit beziehen sich auch die Ermahnungen, dass sich beide ihrer Jugend wegen nicht sollen verachten lassen (I Tim 4 12. Tit 2 15), sodass dieselben mit der Wahrung einer besonderen Autoritätsstellung nichts zu tun haben. Darüber hinaus geht nur die Einsetzung der Presbyter, die dem Titus direkt, und die Fürsorge für die richtige Besetzung der Gemeindeämter, welche dem Timotheus indirekt aufgetragen wird. Aber wie wir bereits sahen, dass dabei eine Mitbeteiligung der Gemeinde keineswegs ausgeschlossen ist (Nr. 2), so liegt es bei den Anordnungen in Betreff des Gottesdienstes (I Tim 2) und in Betreff der Behandlung der Witwen (I Tim 5) am Tage, dass in diesen Punkten sein Gehilfe der Gemeinde nur die Willensmeinung des Apostels kund geben soll (vgl. z. B. 5 9), ohne dass daraus eine autonome Wirksamkeit desselben folgt *). Eine spezielle Vollmacht kann man nur in dem erblicken, was I Tim 5 19—25 dem Timotheus hinsichtlich der Disziplin über die Presbyter aufgetragen wird, während Tit 1 11. 13. 3 10 keineswegs auf eigentlich disziplinares Vorgehen deutet. Aber da auch jene zu dem gehört, was dem Timotheus ad hoc in Vertretung des Apostels befohlen wird, so kann man darin unmöglich das Vorbild für die Konstituierung eines über den Presbytern stehenden Amtes erblicken.

So bleibt das Einzige, worin man immer wieder ein Merkmal zu finden meint, dass in diesen Apostelgehilfen die Vorbilder des monarchischen Episkopats erscheinen, die sogenannte Ordination des Timotheus, wobei freilich von vorn herein auffällt, dass etwas Ähnliches bei Titus nicht angedeutet wird, der doch dieselbe Stelle bekleiden soll. In der Tat nämlich ist I Tim 4 14. II Tim 1 6 von einem feierlichen Akte die Rede, bei welchem ihm das χάρισμα zu dem Dienste verliehen ist, den er als

*) Von „Vermögensverwaltung" (Hltzm. p. 225) ist I Tim 5 17 so wenig die Rede, wie 5 22 von Kirchendisziplin, und jene Stelle zeigt vielmehr erst recht, dass Tim hier nur durch die apostolischen Weisungen das Verhalten der Gemeinde bestimmen soll.

apostolischer Gehilfe leisten sollte *). Die entscheidende Frage ist aber die, ob dies χάρισμα im paulinischen Sinne die Tüchtigkeit zu dem ihm verliehenen Amte oder im Sinne der späteren Zeit das Amt selbst, das die zu seiner Ausrichtung erforderliche Begabung und die mit ihm verbundene Würdestellung mit all ihren Rechten von selbst einschliesst, bezeichnet. Diese oft sehr unklar behandelte Frage wird auch von Hltzm. p. 251 ff. wieder mit grosser Bestimmtheit in letzterem Sinne entschieden, obwohl derselbe ganz unmöglich ist. Denn in beiden Fällen handelt es sich kontextgemäss nicht um ein Amt, das mit besonderen Vorrechten und einer besonderen Würdestellung verbunden ist, sondern zweifellos um die Tüchtigkeit zur Verkündigung des Evangeliums, wie schon daraus erhellt, dass jener Akt bei der Aufnahme des Tim in den Gehilfendienst und nicht bei seiner Einsetzung zum apostolischen Vikar stattfand, was doch selbst Hltzm. p. 227 ff. mit Recht gegen Otto festhält. Wenn Beyschlag p. 95 alles Gewicht darauf legt, dass hier nicht die Begabung zur Übertragung des Amtes veranlasst, sondern jene bei dieser erst verliehen wird, so übersieht er, dass I Tim 1 18 die Prophetenworte, welche den Tim als geeignet zu dem Amte bezeichneten, ausdrücklich als vorgängige bezeichnet werden. Es kann sich also bei der Verleihung jenes χάρισμα in dem feierlichen Weiheakt nur darum handeln, dass auf Grund seiner natürlichen Begabung die stete Befähigung zur Ausrichtung des ihm verliehenen bestimmten Amtes ihm zugesichert und mitgeteilt wird. Wie jenes durch die dabei gesprochene προφητεία, so geschieht dieses durch die Handauflegung, die nur das Symbol ist für den Übergang der erflehten (vgl. Act 13 3) und durch die προφητεία zugesicherten ständigen Befähigung auf den Geweihten (I Tim 4 14) **). Schon diese Mitwirkung der προφητεία bei dem Weiheakt zeigt aber zweifellos, dass der Briefschreiber

*) Garnicht hierher gehört I Tim 6 12, wo im Zusammenhange mit der κλῆσις offenbar von dem Bekenntnis bei der Taufe die Rede ist, und II Tim 2 2, welche Stelle schwerlich auf einen einzelnen Akt sich bezieht, auch kein neues Moment in Betreff desselben angeben würde. Auch I Tim 1 18 gehört nur insofern hierher, als Tim dem Apostel durch Prophetenstimmen als zu seinem Gehilfen geeignet bezeichnet ist.

**) Dass II Tim 1 6 nur die Handauflegung des Apostels genannt ist, wird äusserst künstlich von Beyschl. u. Hltzm. daraus erklärt, dass hier der geschichtliche Tim, dort der Tim, welcher das Vorbild der späteren Ordinanden ist, gemeint sei. Da I Tim 4 14 die Handauflegung des Presbyteriums nur als begleitender Akt erscheint, so ist offenbar die προφητεία als die des Paulus gedacht, die als Vermittelung des ἐδόθη ebenfalls mit der Handauflegung des Apostels verbunden gedacht werden muss. Von einer Tradierung einer dem Handauflegenden inhärierenden Gabe ist aber weder hier noch dort die Rede, auch nicht I Tim 5 22, wie Hltzm. p. 232 bei der im übrigen richtigen Deutung der Stelle voraussetzt.

damit nicht einen kirchlichen Akt einführen will, welcher bei der regelmässigen Übertragung eines bestimmten Amtes ständig ausgeübt werden soll.

Zwar gibt I Tim 3$_{10}$ sicher nicht, wie Hltzm. p. 232 wissen will, Anlass, an eine Ordination der Presbyter und Diakonen zu denken, wohl aber setzt I Tim 5$_{22}$ voraus, dass erstere regelmässig durch Handauflegung in ihr Amt eingeführt wurden, die ebenfalls den Übergang der für sie erflehten Amtstüchtigkeit auf sie versinnbilden sollte. Wir sehen also hier bereits zur kirchlichen Sitte geworden, was Act 6$_6$ bei der Bestellung der ersten Gemeindebeamten, die zweifellos noch einen viel untergeordneteren Geschäftskreis hatten, geschah. Will man also nicht die Nachrichten der ApG für schlechthin unglaubwürdig erklären bloss darauf hin, dass die paulinischen Briefe, welche überhaupt nicht von der Bestellung von Gemeindebeamten reden (vgl. Nr. 1), die Handauflegung nicht erwähnen, so fällt jeder Grund fort, hierin ein Merkmal der nachapostolischen Zeit zu sehen. Vielmehr erhellt aus dieser Anwendung der Handauflegung bei der Einführung ins Presbyteramt nur aufs neue, dass jene sogen. Ordination des Tim keineswegs die Bedeutung haben kann, ihm vorbildlich einen spezifischen (bischöflichen) Amtscharakter zu verleihen.

4. Was man sonst in den Gemeindeverhältnissen von Merkmalen späterer Zeit gefunden haben will, hat erst recht nichts zu bedeuten. Zwar von Diakonissen ist kontextgemäss trotz Hltzm. p. 240 f. I Tim 3$_{11}$ so wenig wie 5$_2$ die Rede; aber 5$_{9-16}$ handelt der Verf. ohne Zweifel von Witwen, die in einer kirchlichen Ehrenstellung eine bestimmte Berufstätigkeit ausübten, wahrscheinlich in der Beaufsichtigung und Leitung der jüngeren Personen weiblichen Geschlechts, welche nach Tit 2$_{3-5}$ für die noch verhältnismässig jungen Gehilfen des Apostels weniger passend befunden wurde. Die Behauptung Baur's, dass es sich hier eigentlich um Jungfrauen handelt, die nur den Ehrennamen Witwen führten, ist augenfällig erzwungen, um auch hier ein Merkmal späterer Zeit zu gewinnen, und von Hltzm. p. 242 f. bis zum Überflusse widerlegt. Aber auch seine Anschauung, wonach er in ihnen bereits Genossen des geistlichen Standes erblickt, von denen eine besondere Heiligkeit gefordert wurde, dient sichtlich nur dazu, die Forderung der Einehe in diesem Lichte erscheinen zu lassen (vgl. Nr. 2). Im Texte hat sie so wenig Anhalt, dass vielmehr nur das καταλεγέσθω I Tim 5$_9$ auf solche kirchliche Witwen im Unterschiede von anderen Witwen deutet; deshalb hat die Exegese vielfach noch bis heute das, was von den einen und was von den anderen gilt, nicht richtig geschieden. Wenn aber auch hier die Matronen Tit 2$_4$ f. noch ohne bestimmten Beruf tun, was sich in den gereifteren Ver-

hältnissen der ephesinischen Gemeinde bereits zu einer berufsmässigen Tätigkeit verfestigt hat, so sehen wir hier wieder in den Entstehungsprozess einer kirchlichen Institution hinein, von der wir viel zu wenig wissen, um behaupten zu können, dass sie dem apostolischen Zeitalter noch fremd gewesen sein müsse.

Wenn der Apostel von den jüngeren Witwen verlangt, dass sie wieder heiraten sollen (I Tim 5 14), obwohl sie dies nach V. 9 von dem kirchlichen Viduat ausschliesst, und wenn auch 2 15 zeigt, dass er das Heiraten für das naturgemässe hält, so steht das keineswegs im Widerspruche mit I Kor 7 (Hltzm. p. 235), da 5 15 (in genauer Übereinstimmung mit I Kor 7 2. 5) offenbar das Motiv für beides enthält, sondern weist lediglich auf schlimme Erfahrungen hin, die der Apostel mit der von ihm empfohlenen Ehelosigkeit gemacht hatte; und dass dergleichen über die Lebzeiten des Apostels hinausweise (p. 245), ist doch eine völlig haltlose Behauptung. Der Abscheu aber, mit welchem I Tim 4 3 das Eheverbot zurückgewiesen wird, gilt unzweifelhaft den Motiven, aus denen der Verf. seine Begründung in der Zukunft erwartet.

Die Behauptung, dass uns in unseren Briefen die eigentliche Kirchenzucht bereits in einem verhältnismässig vorgeschrittenen Stadium ihrer Entwickelung begegne (Hltzm. p. 247 ff.), entbehrt jedes Beweises. Nur I Tim 1 20 wird eine disziplinarische Massregel von Paulus getroffen, welche genau die I Kor 5 5 intendierte ist. Dass Tit 3 10 von einem Häretiker im späteren Sinne die Rede sei, ist eben lediglich die Voraussetzung des Kritikers, welcher die Verhältnisse einer späteren Zeit in den Text hineinträgt, um aus ihnen zu beweisen, dass die Briefe dieser Zeit angehören. Ausdrücklich aber zeigt V. 11, dass es sich hier nicht um einen Ketzerprozess handelt, sondern um die Gewinnung der Überzeugung, dass weitere Zurechtweisung nicht mehr lohnt. Es soll eben, wie 1 11. 13, dem vorgebeugt werden, dass man sich in jugendlicher Disputierlust (II Tim 2 23) mit Leuten auf weitere Diskussionen einlasse, die erfahrungsmässig dadurch nur zu immer törichteren Behauptungen und immer hartnäckigerer Opposition getrieben werden (2 16—18). Wenn die Erfahrung bereits gelehrt hat, dass nicht alle Glieder der Gemeinde wirklich Erwählte sind (2 19f.), so wird doch die Qualifikation zur Mitgliedschaft des στερεὸς θεμέλιος ausdrücklich von der Selbstzucht hergeleitet und nicht von der Kirchenzucht erwartet (V. 21). Dass sich aber I Tim 5 22 auf die Wiederaufnahme Gefallener beziehe, kann man nur behaupten, wenn man auf allen Zusammenhang d. h. auf methodische Exegese verzichtet.

Auch in Betreff des Kultus zeigen unsere Briefe vielleicht entwickeltere Formen, aber nichts, was über die apostolische

Zeit hinauswiese. Es ist eben so willkürlich, wenn Hltzm. p. 250 die Zustände der korinthischen Gemeinde, bei welcher Paulus ausdrücklich einen besonderen Reichtum an Gnadengaben konstatiert (I Kor 1 4ff.), zum Massstabe für den Gemeindegottesdienst der apostolischen Zeit überhaupt macht, wie wenn er den in unseren vorausgesetzten so dürftig findet, weil nicht von den Gnadengaben die Rede ist. Schon die in unseren Briefen bekämpften Lehrverirrungen, ferner die Tatsache, dass die Verknüpfung der Lehrtätigkeit mit dem Gemeindeamt doch erst in unseren Briefen angestrebt wird (vgl. Nr. 2), endlich, dass den Weibern ganz wie I Kor 14 das Lehren untersagt werden muss (I Tim 2 12), macht es unbezweifelbar, dass noch Lehre und Ermahnung in der Gemeindeversammlung von jedem geübt ward, der sich dazu gedrungen fühlte; und dass es dem Timotheus I, 4 13 in Stellvertretung des Apostels besonders ans Herz gelegt wird, spricht durchaus nicht dagegen. Dann aber wird trotz Hltzm. p. 257 von dem Vorbeten dasselbe gelten, wenn sich dies auch allerdings nicht aus I Tim 2 8 beweisen lässt. Damit soll durchaus nicht die Wahrscheinlichkeit geleugnet werden, dass, der Erfahrung aller religiösen Bewegungen entsprechend, in der späteren Zeit des apostolischen Zeitalters ein Nachlassen der christlichen Begeisterung und damit ein Zurücktreten der Geistesgaben eintrat. Gerade dies wird die Fürsorge für eine regelmässige Ausübung der Lehre und Paraklese (vgl. Nr. 2) ebenso notwendig gemacht haben, wie die ausdrücklichen Vorschriften für das Gemeindegebet, deren die Zeiten der ersten Liebe und Begeisterung nicht bedurften; aber warum das noch nicht in der paulinischen Zeit eingetreten sein soll, ist nicht einzusehen. Dass die ἀνάγνωσις des AT (I Tim 4 13), aus welcher auch der Gebrauch des Schriftworts beim Tischgebet (4 5) stammt, von Anfang an im christlichen Gemeinde-Gottesdienst stattgefunden hat, zeigt die Bekanntschaft mit dem AT, welche Paulus in den wesentlich heidenchristlichen Gemeinden zu Galatien und Rom voraussetzt, unzweifelhaft; und dass I Tim 5 18 bereits evangelische Texte zur Schrift gerechnet werden (Hltzm. p. 250. 66), muss schon darum auf einer falschen Auslegung jener Stelle beruhen, weil daran auch in der Zeit, in welche die neuere Kritik unsere Briefe setzen will, noch nicht gedacht werden kann.

Dass unsere Briefe noch keine Spur von der nachapostolischen Betrachtung der Eucharistie zeigen, muss auch Hltzm. p. 251 zugestehen. Zwar nicht II Tim 2 11f., aber I Tim 3 16 sucht man gewiss mit Recht ein Fragment eines altkirchlichen Gesanges, und die grossen, in ihren Hauptpunkten korrespondierenden Doxologien 1 17. 6 15f. scheinen bereits im liturgischen Gebrauche sich gebildet zu haben. Die Stelle II Tim 2 8 klingt ganz wie

eine stereotype Art, in der die Gemeinde ihren Glauben an die Messianität Jesu begründete, vielleicht im Taufbekenntnis, da I Tim 6 12 ein solches vorauszusetzen scheint. Aber wir haben durchaus kein Recht zu behaupten, dass derartige liturgische Bildungen über das apostolische Zeitalter hinausweisen.

Dass der zweite Timotheusbrief eine schwere Verfolgungszeit voraussetzt, ist zweifellos irrig, da 1 8 deutlich zeigt, dass es das Schicksal des Paulus war, was den Schüler entmutigte. Wenn man in den Ermahnungen zum Gehorsam gegen die Obrigkeit oder in den Anweisungen für die Sklaven Zeichen einer späteren Zeit gesehen hat, so muss man Röm 13 und I Kor 7 vergessen haben; dass man aber in der Motivierung des Gebets für die Obrigkeit (I Tim 2 2) bereits den Ton der Apologeten zu hören glaubte, beruht auf einer falschen Erklärung dieser Stelle (s. d. Auslegung). Wenn Hltzm. p. 270 gar in der Fürbitte *ὑπὲρ βασιλέων* die Hindeutung auf eine Zeit gefunden hat, in welcher es (seit 137) kaiserliche Mitregenten gab, so hat er übersehen, dass das Fehlen des Artikels jede Beziehung auf die konkreten Machthaber in Rom unmöglich macht.

So erweist sich auch aus den Gemeindeverhältnissen, welche die Pastoralbriefe voraussetzen, nach allen Beziehungen, dass dieselben zwar auf die spätere apostolische Zeit, nirgends aber über dieselbe hinaus weisen.

§ 5. Die Lehreigentümlichkeit und die Lehrsprache der Pastoralbriefe.

1. Es ist unbestreitbar und im Grunde selbst von einem Kritiker wie Hltzm. zugestanden, dass überall da, wo unsere Briefe geflissentlich auf den eigentlichen Inhalt des Evangeliums hinweisen (I Tim 1 12ff. II Tim 1 9ff. 2 10ff. Tit 2 11ff. 3 3ff.), sich die echt paulinische Gnaden- und Heilslehre findet. Allerdings tritt die eingehendere Begründung derselben im Tode und in der Auferstehung Christi zurück, obwohl beide gelegentlich erwähnt werden *); das erklärt sich aber ausreichend daraus, dass es sich in den Briefen an seine vertrauten Schüler, die seinen Glauben teilen, und gegenüber Lehrverirrungen, welche die

*) Dass gelegentlich Christus nicht durch Tod und Auferstehung, sondern durch seine Lehre als Heilsbegründer erscheint, will Hltzm. p. 170 durch Verweisung auf II Tim 1 10. I Tim 6 3 begründen. Allein jene Stelle redet ausschliesslich davon, dass durch die Heilsbotschaft die Erkenntnis des Lebens als des Zieles, das uns durch den Tod Christi erworben, vermittelt ist (*φωτίσαντος*); und diese erklärt Hltzm. p. 360 selbst im Gegensatz zu p. 170 in einer Weise, welche ihre Beziehung auf die von Christo ausgehende Lehre ausschliesst.

Wahrheit nicht bestritten, sondern nur das Interesse auf fremdartige Dinge lenkten (§ 3), überhaupt nicht mehr um eine Begründung derselben handeln kann. Wenn Hltzm. p. 160 selbst davon ausgeht, dass dem Verf. nicht mehr der pharisäische Gegensatz gegenübersteht, so hätte er sich billiger Weise nicht wundern dürfen, dass die Hauptgedanken, welche Paulus diesem gegenüber ins Feld geführt hat, hier fehlen. Dass das, was I Tim 1 8ff. über die Stellung des Christen zum Gesetze gesagt wird, unpaulinisch sei, hat Hltzm. selbst nicht zu behaupten gewagt; dass die Art, wie Judenchristen und Heidenchristen in Betreff ihres vorchristlichen Zustandes ganz auf eine Stufe gestellt werden, durchaus paulinisch sei, muss er zugeben. Wenn er aber dem, was II Tim 1 3. 5 über die wesentliche Einheit jüdischer und christlicher Frömmigkeit gesagt ist, den Gegensatz in Gal 1 13f. u. 15—17 gegenüberstellt (p. 161), so übersieht er, dass dieser Gegensatz erst eintrat, als die neue Offenbarung des Sohnes Gottes ihn dieselbe Frömmigkeit in entgegengesetzter Richtung beweisen lehrte *). Mit dem Zurücktreten des Bedürfnisses einer theoretischen Begründung seiner Heilslehre hängt es zusammen, wenn die ausgebildete Lehre von dem Wurzeln der Sünde in der σάρξ gänzlich fehlt, während die ganz paulinisch gebrauchten Begriffe πνεῦμα und νοῦς zeigen, dass der Verf. von den Voraussetzungen der eigentümlich paulinischen Psychologie ausgeht. Vergeblich sträubt sich Hltzm. p. 179f. gegen die Anerkennung, dass die Duplizität, wonach πίστις bald das Heilsvertrauen im engeren Sinne, bald die Überzeugung von der Wahrheit der Heilsbotschaft bezeichnet, durchaus paulinisch ist (vgl. m. bibl. Theol. § 82, c. d); dass irgendwo die πίστις in unseren Briefen kirchliche Rechtgläubigkeit oder die fides quae creditur sei, kann man nur infolge falscher oder ungenauer Exegese behaupten. Wenn aber Hltzm., obwohl er selbst die echt paulinische Auffassung von Tit 3 5—7 für die vielleicht richtigste erklärt (p. 174), doch hier gerade die πίστις des Paulus vermisst (p. 187), so übersieht er die im Kontext klar vorliegenden Motive, welche die Erwähnung derselben ausschliessen. Vgl. die Auslegung.

Es ist ein reiner Zirkelbeweis, wenn man von der Voraussetzung aus, dass unsere Briefe in die gnostische Zeit gehören,

---

*) Dass in der Stelle II Tim 3 16 eine besondere Theorie über die Entstehung der Schrift AT's vorgetragen sei (Hltzm. p. 163), ist gewiss irrig, da die moderne Unterscheidung zwischen der Inspiration der Schriftsteller und der Schrift selbst den NTlichen Schriftstellern ganz fern lag, für welche die Schrift als ein gegebenes Ganzes zu der christlichen Gegenwart redet (vgl. Gal 3 8. Röm 4 23f. u. dazu m. bibl. Theol. § 73).

in die einfachsten und unverfänglichsten Aussprüche derselben teils antithetische Beziehungen auf die Gnosis, teils Berührungen mit ihr hineindeutet und daraus nun ihr Hinausgehen über den einfachen Paulinismus nachweist. Man kann dies nicht unglücklicher tun, als wenn man II Tim 3 15f. auf die theologische Beschäftigung mit der heiligen Schrift im Gegensatz zu der esoterischen mündlichen Tradition der Gnostiker verweisen und ihre durchgängige Inspiration gegen die willkürliche Auswahl unter den Teilen derselben aufrecht erhalten lässt (Hltzm. p. 161). Dahin gehört auch die angebliche Betonung der Monarchie Gottes im Gegensatz zu den Aeonen oder seiner Allwirksamkeit gegen die Trennung des Demiurgen von dem höchsten Gott (p. 164). Während es sich doch so leicht erklärt, dass in einer Zeit, wo man durch unfruchtbare Spekulationen über Gott und göttliche Dinge sich von der schlichten Heilswahrheit abziehen liess, mit Nachdruck betont wird, dass Gott für den Christen als die Quelle alles Heils in Betracht komme, und er daher geradezu gern als der *σωτήρ* bezeichnet wird, künstelt Hltzm. p. 166 eine in unseren Briefen sich allmählich vollziehende Übertragung dieses „Titels" vom Sohne auf den Vater heraus, welche eine Antithese gegen die gnostische Trennung des Schöpfergottes vom Erlöser bilden soll. Auf die Seite der Gnosis stellen sich dann wieder die über das paulinische Mass hinausgehenden emphatischen Gottesprädikate in den Doxologien (p. 164), wie die *φανέρωσις* und *ἐπιφάνεια* Christi (p. 168), während daneben I Tim 3 16 den Gegensatz gegen „den, wenngleich erst leise auftretenden gnostischen Doketismus" bildet. Vor allem soll die echt paulinische Hervorhebung der Universalität der göttlichen Heilsabsicht gegen die gnostische Unterscheidung verschiedener Menschenklassen gerichtet sein; und höchst charakteristisch ist es, wenn Hltzm. zu dem *σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων, μάλιστα πιστῶν* I Tim 4 10 hinzufügt: also nicht etwa *γνωστικῶν* (p. 171)!

Ein gewisser Unterschied vom älteren Paulinismus liegt allerdings in unseren Briefen gerade in der Erwählungslehre, deren Hauptbegriffe übrigens noch in ihrer echten paulinischen Fassung reproduziert werden (vgl. m. bibl. Theol. § 109, a), insofern vor, als nach II Tim 2 19f. nicht mehr alle Glieder der Gemeinde Erwählte sind; aber wer die Prädestinationslehre des Apostels in ihrer Genesis versteht, der wird nicht zweifeln können, dass allmählich jene Grundthese derselben auf Grund unbestreitbarer Erfahrungen aufgegeben werden musste. Damit war natürlich auch das Wesen der Kirche etwas anders bestimmt; aber dass die Lehre von der Kirche oder von dem sakramentalen Charakter der Taufe irgend schärfer zugespitzt erscheine, lässt sich nicht behaupten, wenn man nicht willkürlich mit Hltzm. p. 173. 187f. dogmatische Bestimmungen in unseren Text hinein-

trägt. Tatsächlich ist überhaupt nur ein einziges Mal direkt (I Tim 3 15) und einmal indirekt (II Tim 2 19f.) von der Kirche als Gesamtkirche die Rede; und die Bezeichnung als Gottes Hauswesen, die der alttestamentlichen Theokratie entlehnt ist, sagt über ihr Wesen dogmatisch lange nicht so viel aus, wie der ναὸς θεοῦ der Korintherbriefe. Wenn sie als die Bewahrerin und Stütze der Wahrheit charakterisiert wird, so hängt das nicht unwahrscheinlich damit zusammen, dass der Verfasser in den beamteten Organen der Kirche, durch die er die Verkündigung der von ihm seinen Schülern anvertrauten Lehre des reinen Evangeliums zu sichern wünscht, einen Schutz gegen die Verirrungen der Spekulation sucht; aber darin eine fixierte kirchliche Lehrüberlieferung und die Kirche als Lehrautorität, die das Verhältnis der Einzelnen zu Christo vermittelt, zu finden, ist eine Einmischung durchaus fremdartiger Anschauungen.

Dem klaren Augenschein, dass der Verfasser voraussetzt, Timotheus werde noch die Parusie erleben (I Tim 6 14. II Tim 4 1), entzieht sich Hltzm. p. 188 nur dadurch, dass er diesen Timotheus als Repräsentanten zukünftiger Generationen von Amtsträgern denkt, was eben eine einfache petitio principii ist. Dass der echte Paulus irgendwie ein chiliastisches Reich auf Erden gelehrt habe (p. 189), ist ebenso unrichtig, wie dass die Pastoralbriefe die βασιλεία nach dem Tode des standhaften Bekenners beginnen lassen (p. 190). Richtig ist nur, dass, einer schon in den anderen Gefangenschaftsbriefen beginnenden Wendung entsprechend, das vollendete Gottesreich hier direkt als das himmlische Reich Christi erscheint (II Tim 4 18), was nicht mit einer Wandlung der Eschatologie, sondern mit der Fortbildung der Christologie im späteren Paulinismus zusammenhängt, die im Philipperbrief ebenso vorliegt, wie in den angefochtenen anderen Gefangenschaftsbriefen.

2. So wenig im einzelnen sich eine irgend wesentliche Abweichung vom Paulinismus in dem Lehrgehalt unserer Briefe nachweisen lässt, so unbestreitbar ist es, dass der Gesamteindruck ihrer Lehrweise im Vergleich mit den älteren paulinischen Briefen uns vielfach fremdartig anmutet. Es ist nicht sowohl das Zurücktreten der streng dogmatischen Form, was diesen Eindruck hervorruft, da dieses schon mit dem Zurücktreten des ursprünglichen Gegensatzes, dem gegenüber sie ausgebildet wurde, in den Gefangenschaftsbriefen beginnt; vielmehr das Hervortreten eines allgemeinen religiösen Elements gegen das spezifisch Christliche, allgemeiner abstrakter Begriffe gegen die konkreten Vorstellungen, die wir bei Paulus gewohnt sind. Überall steht im Mittelpunkt die gesunde (resp. schöne I Tim 4 6) Lehre (I Tim 1 10. II Tim 4 3. Tit 1 9. 2 1) oder Rede (Tit 2 8, vgl. I Tim 6 3. II Tim 1 13), deren Inhalt die Wahrheit schlechthin bildet, welche

durch Erkenntnis und Glauben (vgl. *ὑγιαίνειν ἐν τῇ πίστει* Tit 1 13. 2 2) angeeignet wird. Alle diese Begriffe kommen an sich auch bei Paulus vor, aber meist nur in konkreten Beziehungen, die einen konkreteren Inhalt andeuten, während hier nur ihre Beziehung zu der gesunden Lehre oder Rede ihnen einen solchen gibt. Trotzdem ist es willkürlich, hier bereits den Gegensatz von Orthodoxie und Heterodoxie (Hltzm. p. 184) oder den Begriff einer kirchlich abgeschlossenen Lehrbildung zu finden. Wir erinnerten schon daran, dass Paulus hier zu seinen Schülern redet, die mit ihm im Glauben und in der Erkenntnis des konkreten Wahrheitsinhalts eins sind, denen also bekannt ist, was den Inhalt der gesunden Lehre bildet (vgl. Nr. 1); aber auch für Paulus selbst musste die in schweren Kämpfen errungene Lehrbildung allmählich die Gestalt eines fertigen Besitzes annehmen, wobei die früher notwendigen Vermittelungen zurücktraten und die grossen Grundzüge sich zu einem abgeschlossenen Gesamtbilde verfestigten.

Noch bedeutsamer dafür erscheint die Eigentümlichkeit des Gegensatzes, der dem Apostel hier gegenübertritt. Eben weil derselbe wenigstens zunächst nicht in einer Bestreitung der evangelischen Heilswahrheit bestand, sondern in einer Abirrung des religiösen Erkenntnistriebes auf fremdartige Gebiete (§ 3, 4), musste Paulus den tiefsten Grund dieser Erscheinung in einem krankhaften Zustande des religiösen Lebens suchen (I Tim 6 4). Er geht darum in unseren Briefen so vielfach auf den tiefsten Grund des religiösen Lebens überhaupt zurück, auf die *εὐσέβεια* und auf das gute Gewissen. Es ist eben eine völlig willkürliche Bestimmung, wenn Hltzm. p. 176 in der *εὐσέβεια* die einheitliche Zusammenfassung des kirchlichen und praktischen Charakters der von ihm empfohlenen Religiosität sieht. Es ist vielmehr die lautere Frömmigkeit als solche, von der allein das gute Gewissen Zeugnis geben kann, die auf die Pflege des religiösen Lebens als solchen und auf sie allein gerichtet ist. Dieser Frömmigkeit entspricht die Wahrheit (Tit 1 1) und die Lehre, welche sie verkündigt (I Tim 6 3), sofern sie all ihre Bedürfnisse befriedigt, daher auch von ihr erkannt und angeeignet wird; sie allein besitzt daher auch das in jener Lehre verkündigte Heilsgeheimnis (3 16). Eben weil es sich bei jener *ψευδώνυμος γνῶσις* zuletzt um eine Summe theoretischer Erkenntnisse handelt, welche mit der Frömmigkeit nichts zu tun haben, und das Streben nach jener daher nur in einer ungenügenden Wertschätzung dieser beruhen kann, erklärt sich der Wert, den der Apostel in unseren Briefen auf diese allgemeinste Form des religiösen Lebens legt.

Wie es sich in unseren Briefen nicht mehr um den Inhalt, sondern um den tiefsten Quell des rechten Glaubens und Er-

kennens handelt, so richten dieselben auch im Gegensatz zu einem für das sittliche Leben unfruchtbaren, ja schädlichen Erkenntnisstreben ihr Augenmerk vorzugsweise auf die sittlichen Ziele, welche durch jenes erreicht werden sollen. Daher wird an der Offenbarung der göttlichen Gnade selbst vor allem ihre sittlich erziehende Tendenz hervorgehoben (Tit 2 11ff.), daher erscheint die Reinigung von dem Sündenwesen der *ἀνομία* gradezu als die Absicht des Todes Christi (2 14) *). Daher die Betonung der *ἀγαθὰ* und *καλὰ ἔργα*, die in den Standeslehren entfaltete Darstellung, wie sich in den nächsten und einfachsten Lebensverhältnissen die durch die christliche Heilswahrheit gepflegte und entwickelte Frömmigkeit bewährt. Selbst Hltzm. p. 181 gesteht, dass solche Stellen nichts weniger als unpaulinisch sind. Allein im ursprünglichen Paulinismus handelt es sich überwiegend um die prinzipielle Begründung des neuen christlich-sittlichen Lebens, der tatsächlich hergestellten *δικαιοσύνη*, des *ἁγιασμός* in der Lebensgemeinschaft mit Christo, in der Herrschaft des Geistes, höchstens um die Motivierung besonderer Christenpflichten aus den grundlegenden Heilstatsachen und Heilserfahrungen. Auch hier ist das christliche Leben ein Leben der Frömmigkeit in Christo Jesu (II Tim 3 12), auch hier werden seine Ausserungen (1 7) und sein Ursprung (Tit 3 5f.) gelegentlich auf den Geist zurückgeführt; allein auch an diesem Punkte zeigt sich, wie die dogmatische Betonung dieser Vermittelungen zurücktritt, und darum auch die Paränese sich mehr auf die peripherische Ausgestaltung des Christenlebens richtet. Selbst die Bezeichnungen seiner charakteristischen Erscheinungsformen sind zum Teil neue, wie die immer wiederkehrende Betonung der *σωφροσύνη* und *σεμνότης* zeigt, Begriffe, in denen mehr der individuelle und soziale Wert der christlichen Sittlichkeit, als ihr religiöser Charakter hervortritt. Dass in Aufzählungen christlicher Tugenden umfassendere Begriffe, wie die *δικαιοσύνη*, neben speziellere treten, ist ganz der Weise analoger Aufzählungen in den paulinischen Briefen entsprechend; aber mit der Art, wie das Interesse für die Entwickelung des inneren Zusammenhanges christlichen Glaubens und Lebens zurücktritt, hängt es zusammen, dass die *εὐσέβεια* und selbst die *πίστις* in solchen Aufzählungen der Merkmale echten Christenlebens neben

*) Weder ist dies, als mittelbarer Erfolg des Todes Christi gedacht, unpaulinisch (vgl. m. bibl. Theol. § 81, b), noch fehlt in unseren Briefen der Hinweis auf die unmittelbare Wirkung desselben als *ἀντίλυτρον* (I Tim 2 6) in der Vernichtung des Todes als Sündenstrafe (II Tim 1 10); und weder das Fehlen der paulinischen *ἀπολύτρωσις*, die ein *ἀντίλυτρον* voraussetzt, noch die (petrinische) Anwendung des Begriffs der *λύτρωσις* auf die Befreiung von der Sündenmacht kann eine prinzipielle Abweichung vom Paulinismus konstatieren.

den christlichen Tugenden erscheint. Es wird dadurch das richtige Verhältnis dieser Begriffe nicht aufgehoben oder verleugnet, aber die Achtlosigkeit gegen eine Sicherstellung desselben berührt den, der von der mehr dogmatischen Lehrsprache der älteren Paulinen herkommt, fremdartig.

Eine Verleugnung paulinischer Grundsätze (Hltzm. p. 182) kann man in der Vergeltungslehre unserer Briefe nur bei arger Missdeutung der Stellen I Tim 3 13. 6 18f. finden. Aber das Hervortreten der Vergeltung in unseren Briefen hängt allerdings damit zusammen, dass die Motive des allgemein religiösen Lebens sich in unseren Briefen wieder stärker geltend machen. Daher auch die Berührung mit denjenigen Lehrformen im NT, in denen jene Motive noch nicht allseitig von der christlichen Heilslehre aus eine bestimmtere Ausgestaltung erhalten hatten (vgl. II Tim 1 16. 18 mit Jak 2 13. Tit 2 14 mit I Petr 1 18). Das Problem, zu erklären, wie der so scharf dogmatisch formulierte Paulinismus diese Betrachtungsweise sich assimilierte, bleibt im Grunde gleich schwierig, ob sich nun diese Wandlung noch in Paulus selbst oder in einem seiner Schüler, der anerkanntermassen von jenem ausging und ihn zu reproduzieren verstand, vollzog. Es ist doch klar, wie leicht ein so reicher und praktischer Geist, wie Paulus, im Laufe der in seinen Gemeinden sich vollziehenden Entwickelung zu der Einsicht gelangen konnte, dass seine so individuell ausgeprägte Lehrform für die Gesamtheit der christlichen Gemeinde im einzelnen oft schwer zugänglich blieb und kaum mit Sicherheit festgehalten wurde. Wird es doch immer das bedeutsamste Argument für die Echtheit der Pastoralbriefe bleiben, dass wir keinen paulinischen Schüler (vgl. z. B. einen Lukas oder Clemens) kennen, der mit solcher Sicherheit die wesentlichen Grundzüge des Paulinismus reproduziert hat, wie der Verfasser dieser Briefe, wenn sie pseudonym sind, es getan hätte. Um so mehr aber verstehen wir es, wie Paulus gegen Ende seines Lebens, wo es galt, die apostolische Lehre als Gemeindebesitz zu sichern, sich vielfach auf ihre wichtigsten Grundlinien zurückziehen und diese durch die allgemein religiösen Motive, die auch die allgemein zugänglichsten sind, zu festigen suchen konnte.

3. Man hat vielfach eine völlige Verschiedenheit des Stils und der Darstellungsweise in unseren Briefen finden wollen im Vergleich mit den anderen Paulinen. Es wird dabei zunächst die grosse Mannigfaltigkeit verkannt, welche sich in dieser Beziehung auch in den von aller Kritik anerkannten Briefen zeigt. Man redet von der paulinischen Darstellungsweise mit ihrem durchaus dialektischen Charakter, von ihrer gedankenschweren Plerophorie, von dem Ringen der Gedankenfülle mit dem Ausdruck, von ihren verwickelten Perioden, Anakoluthien und Paren-

thesen und übersieht, wie umfassende Partieen sich selbst in jedem der vier Homologumenen finden, in welchen von alledem nichts zu sehen ist, sondern die Rede in der allereinfachsten Form brieflicher Erörterung, gnomologischer Spruchreihen oder schlichter Paränese verläuft. Erweitert sich aber schrittweise der Kreis dessen, was man für echt paulinisch hält, so wächst die Mannigfaltigkeit dessen, was man paulinischen Stil und Darstellungsweise nennt, mit jedem neuen Schritte in steigendem Masse. Überwiegend handelt es sich in dem, woher man das Bild derselben entlehnt, um Bestreitung und Widerlegung theoretischer oder praktischer Verirrungen, um eingehende Begründung der ihnen entgegengestellten Wahrheiten, um tieferregte Apologien oder Zurechtweisungen, um die Tendenz, in den mannigfaltigsten Stimmungen und Verhältnissen auf Gemeinden zu wirken. Hier dagegen handelt es sich um einfache Vorschriften und Anweisungen an vertraute Schüler, im zweiten Timotheusbrief um ein Wort herzandringender Ermahnung. Die Polemik gegen die Lehrverirrungen der Zeit hat nicht die Absicht, sie zu widerlegen, sondern die Anweisungen zum rechten Verhalten ihnen gegenüber zu begründen; der Hinweis auf die grossen Grundwahrheiten des Evangeliums hat nicht die Absicht, sie zu begründen oder zu verteidigen, sondern die rechten Gesichtspunkte und Ziele für die Wirksamkeit der Schüler festzustellen. Wird dies erwogen, und begnügt man sich nicht mit dem allgemeinen Hinweis auf den Unterschied von Gemeinde- und Privatbriefen, so versteht es sich von selbst, dass die Darstellungsweise hier und dort eine ausserordentlich verschiedene sein musste.

Wir haben bereits bemerkt (vgl. § 2, 1), dass die üblichen Klagen über Mangel an Disposition und klarem sicherem Gedankenzusammenhang sich teils durch die natürliche Freiheit der Gedankenbewegung in Briefen, die trotz ihres geschäftlichen Charakters eben doch Privatbriefe bleiben, teils durch eine etwas sorgfältigere und vorurteilslosere Exegese erledigen, als sie unseren Briefen seitens der Kritik zu teil geworden ist. Auch Hltzm. p. 85 geht von den Beobachtungen de Wette's aus, dass der Verf. so gern von dem speziellen Gegenstande auf allgemeine Wahrheiten oder Gemeinplätze ablenke, dass selbst was zur Widerlegung und Beherzigung gesagt wird, in solcher Form erscheine, und dass nach solchen belehrenden Abschweifungen gewöhnlich ein Ruhepunkt in einer besonderen Ermahnung und Anweisung an den Briefempfänger gesucht werde; und noch Huther hat diese Charakteristik (4. Aufl. p. 11) adoptiert. Sieht man die dafür angezogenen Beweisstellen an, so gewahrt man mit Staunen, dass es sich im ersten Falle überall um die durch die Absicht der Briefe vollständig motivierte Hinweisung auf

den Kern der Heilswahrheit handelt, im zweiten um die für Paulus überhaupt charakteristische Eigentümlichkeit, die Einzelfragen unter den Gesichtspunkt allgemeiner Wahrheiten zu stellen, im dritten um die völlig naturgemässe Rückkehr zu der die eigentliche Tendenz des Briefes ausmachenden Anweisung oder Paränese. Dass das Zurücktreten des reichen Partikelgebrauches mit dem schlichteren Charakter dieser Privatbriefe, mit dem Mangel jeder eigentlichen Deduktion und Demonstration zusammenhängt, liegt auf der Hand; und wie ungleich verteilt die von Hltzm. p. 101 vermissten Konjunktionen und Präpositionen auch in den anderen Paulinen sind, hat Kölling, I p. 187—193 überzeugend nachgewiesen *). Dagegen fehlt es den Pastoralbriefen durchaus nicht an der echt paulinischen Weise, einen Reichtum verschiedener Beziehungen durch Wechsel und Fülle der Präpositionen auszudrücken (vgl Tit 1 1—3. 3 5f.). Dass schliesslich doch auch bei unserem Verfasser länger ausgesponnene Perioden mit sich drängenden Gedanken und Ausdrücken vorkommen, und zwar gerade da, wo der Gegenstand den natürlichen Anlass bot, zeigt ein Beispiel wie Tit 3 4—7 oder in anderer Weise II Tim 1 3—5; dass es auch hier an Anakoluthien nicht fehlt, I Tim 1 3ff. Tit 1 1—4.

Wiederholt sucht Hltzm. auch an der Form der Adresse Unpaulinisches zu entdecken (p. 55—58. 106); und doch tritt der einzige wesentliche Unterschied bei ihm nicht einmal klar heraus, dass nämlich hier der Segenswunsch sich unmittelbar mit der Adresse verbindet, während diese in allen übrigen Paulinen sich ablöst und der Segenswunsch einen selbständigen Satz bildet. Aber hier liegt der Unterschied der Privatbriefe von den Gemeindebriefen nahe genug als Erklärungsgrund, da der Philemonbrief, der ausdrücklich nicht nur an Philemon, sondern an eine ganze Hausgemeinde mit adressiert ist, hier nicht in betracht kommt. Dass in der Adresse kein anderer Name mitgenannt wird, rechtfertigt nicht nur die gleiche Erscheinung im Römer- und Epheserbrief, sondern dass überhaupt von einzelnen Personen ausser Silvanus (Thess) und Sosthenes (I Kor) nur Timotheus selbst in den Adressen mitgenannt ist. Dass Paulus

*) Vgl. insbesondere auch seine Bemerkungen gegen die Hltzm.'sche Behauptung, dass der Verf. statt des paulin. σύν die Präposition μετά gebraucht (p. 193). Was aber sollen solche Observationen, wie die, dass der Verf. zwar οὖν und ὡσαύτως gebrauche, aber ohne dass es I Tim 2 1. 9 eine klare Beziehung gewinne (Hltzm. p. 102)? Sollen wir uns im Ernste vorstellen, dass der Verf. nur von der Absicht geleitet gewesen sei, eine paulinische Partikel anzubringen, und nun die rechte Stelle verfehlt habe? Hier kann doch der Fehler nur an der Exegese liegen, welche dem pseudonymen Paulus die billige Voraussetzung versagt, dass er sich bei dem Geschriebenen etwas gedacht habe. Oder gibt es bei dem echten Paulus solche cruces interpretum nicht?

sich Tit 1 1 *δοῦλος θεοῦ* nennt, und 1 4 *τοῦ σωτῆρος* statt *τοῦ κυρίου* steht, ist nicht eigentümlicher wie das singuläre *δέσμιος Χρ. Ἰησ.* Phm 1; und die Umstellung des *Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου* (Tim) ist doch nicht auffallender, als das Fehlen von *Χρ.* Kol 1 2 und von *ἀπὸ κτλ.* in I Th 1 1. Das Hinzutreten von *ἔλεος* zu *χάρις* in den Timotheusbriefen wird durch sein Fehlen im Titusbrief für die Echtheitsfrage jedenfalls völlig unbedenklich.

Unbestritten ist, dass unsere Briefe in weitem Umfange auch im Lexikalischen den eigentümlich paulinischen Sprachcharakter zeigen. Holtzmann selbst zählt gegen 50 Worte auf, die ihnen mit den Paulinen ausschliesslich gemein sind, darunter nur acht, die bloss in den Antilegomenen sich finden. Diese Übereinstimmung fällt aber um so mehr ins Gewicht, als unsere Briefe im ganzen eine etwas monotone Ausdrucksweise haben, und vielfach dieselben Worte und Wendungen ganz oder mit geringen Variationen wiederkehren. Diese Erscheinung selbst hat durchaus nichts Auffallendes, wenn unsere Briefe in grosser Zeitnähe und getrennt von den übrigen Paulinen geschrieben sind, sie hat ihr Analogon an dem Verhältnis des Epheser- und Kolosserbriefes, der beiden Thessalonicherbriefe und des Römer- und Galaterbriefes (vgl. Kölling, I p. 203), obwohl zwischen den letzteren doch unzweifelhaft die Korintherbriefe und ein wohl mindestens 2—3jähriger Zeitraum liegen; sie wird aber im Grunde auch von der Kritik nicht mehr beanstandet, sofern dieselbe immer mehr dazu kommt, die Briefe einem einheitlichen Verfasser zuzuschreiben. Wenn aber Hltzm. p. 109 selbst sagt, der Verfasser verrate sich als einen pedissequus Pauli durch eine weitgehende Abhängigkeit von ihm in Wortvorrat, Ausdrucksmitteln und Redewendungen, so hat er nur durch eine tendenziöse Exegese darin ein Merkmal schriftstellerischer Abhängigkeit aufweisen können, während in Wahrheit hier nur eine über das eigentlich Lexikalische weit hinausgehende Übereinstimmung mit paulinischer Lehrsprache sich zeigt. Dass dieselbe sich auch auf die Lukasschriften erstreckt, hat nichts Auffallendes, da diese eben von einem paulinischen Schüler herrühren. Die Bedeutung dieser Erscheinung kann auch dadurch nicht aufgehoben werden, dass man eine Fülle einzelner Stellen anführt, wo ähnliche Gedanken verschieden ausgedrückt sind oder analoge Ausdrücke mit kleinen Modifikationen sich finden. Die paulinische Lehrsprache hat eben keineswegs ein so festes Gepräge, dass sie nicht auch in den Homologumenen eine grosse Fülle von Variationen im Ausdruck und mannigfache Wandlungen derselben Ausdrucksweisen zuliesse, deren Umfang in steigendem Masse wächst, je mehr man von den sogen. Antilegomenen für paulinisch hält.

4. Trotzdem ist auch hier nicht zu leugnen, dass die Sprachfarbe unsrer Briefe eigentümlich ist und auf den von den

andern Paulinen Herkommenden vielfach einen fremdartigen Eindruck macht. Der Grund davon liegt aber ganz überwiegend im Lexikalischen und Phraseologischen*). Zwar auf die zahlreichen Hapaxlegomena in unseren Briefen hat man von früh an einen ganz ungebührlichen Wert gelegt. Der Eifer, mit welchem man sich neuerdings auf die Statistik dieser Erscheinung geworfen hat, stellt es nur immer klarer heraus, wie zufällig das Mehr oder Minder dieser in jeder neutestamentlichen Schrift, insbesondere in den Schriften eines so reichen und beweglichen Geistes wie des Paulus vorkommenden Erscheinung ist. Nach Holtzmanns Zählung haben alle drei Briefe 148 Hapaxlegomena oder, wenn man die in mehreren von ihnen vorkommenden mitrechnet, 171, während der etwa ebenso umfangreiche II Korintherbrief 100, Eph und Kol zusammen, die an Umfang ihnen noch näher stehen, über 140 zählen. Kölling, dessen Zählung dadurch eine etwas andere wird, dass er nur die wirklich nur einmal in jedem Schriftstück vorkommenden Wörter zählt, hat noch genauer berechnet, auf wie viel Verse je ein Hapaxlegomenon kommt. Auch da stellt sich heraus, dass die Pastoralbriefe unter den Paulinen die meisten haben, nämlich je eines auf durchschnittlich rund 1,55 Verse; während II Kor u. Röm eines auf rund 3,66 und 3,67 Verse aufweisen. Aber was hat das zu bedeuten, wenn in Gal und I Kor je eines erst auf rund 5,14 und 5,53 Verse kommt, also hier die Differenz von Röm u. II Kor eine reichlich ebenso grosse ist, als zwischen jenen und den Pastoralbriefen? Dazu liegt am Tage, dass das Plus der Pastoralbriefe sich nicht unerheblich verringert, wenn man alle Worte abzieht, die tatsächlich nur mit eigenartigen Erscheinungen oder Gegenständen, die hier besprochen werden, zusammenhängen. Gerade die Tatsache, die Hltzm. p. 87 feststellt, dass von den 74 Hapaxleg. des I Tim nur acht zweimal vorkommen, eins dreimal; von den 46 des II Tim nur eins zweimal; von den 28 des Titusbriefs keins, zeigt doch evident, dass es sich hier nicht um eine irgend charakteristische Eigentümlichkeit der Ausdrucksweise des Verf. handelt. Dasselbe folgt aber daraus, dass alle drei nur zwei Hapaxlegomena, je zwei nur 21 mit einander gemein haben.

Von wirklicher Bedeutung sind nur die Ausdrücke, die in allen dreien oder je zweien mehrfach wiederkehren, also wirkliche Lieblingsausdrücke des Verfassers sind und sich bei Paulus

*) Von grammatikalischen Eigenheiten kann doch höchstens das Fehlen des Artikels (insbesondere des τοῦ) vor dem Infinitiv auffallen. Über den sonstigen von Hltzm. p. 100 beanstandeten Artikelgebrauch vgl. Kölling I p. 194ff., und über den ganz unglücklichen Versuch, in der Form περίστασο (ἀφίστασο I Tim 6 5 ist unecht) eine grammatische Idiosynkrasie des Verfassers nachzuweisen (p. 93), vgl. a. a. O. p. 185.

garnicht oder nur vereinzelt finden, namentlich wo es sich um ganze Wortgruppen von gleichem Stamm oder gleicher Zusammensetzung handelt, die bis zur Monotonie wiederkehren. Aber auch hier erklärt sich vieles teils aus den bekämpften Lehrverirrungen (§ 3), die naturgemäss in gleicher Weise bezeichnet und bekämpft werden, teils aus der eigentümlichen Lehrweise, die der Verfasser ihnen gegenüber einschlägt (vgl. Nr. 2), teils daraus, dass die in grosser Zeitnähe geschriebenen Briefe überhaupt vielfach auf dieselben Gedanken und Wendungen zurückkommen (vgl. Nr. 3). Weder die Wiederkehr der *μῦθοι* und *γενεαλογίαι*, noch ihre Charakteristik als *ζητήσεις* und *λογομαχίαι*, als *βέβηλοι κενοφωνίαι* und *ματαιολογία*, weder dass wiederholt von *τυφοῦσθαι* und *ἀστοχεῖν* der Verirrten die Rede, noch dass wiederholt ihnen gegenüber das *περιίστασθαι* und *παραιτεῖσθαι* gefordert wird, kann hier doch irgend in betracht kommen. Immerhin können auch Ausdrücke wie *δεσπότης* (statt *κύριος*), *ἐπιφάνεια* u. dgl. recht wohl in bestimmter Beziehung auf die herrschenden Lehrverirrungen gewählt sein, wie wir es bei dem *θεὸς σωτήρ* sahen*). Ebenso hängt es, wie wir sahen, mit dem Gegensatz gegen die krankhafte Zeitrichtung zusammen, dass soviel von gesunder Lehre die Rede ist, wie ja die häufige Wiederkehr der mit *διδάσκειν* verwandten Ausdrücke nur der Betonung der Lehre in unseren Briefen entspricht. Dasselbe gilt aber ohne Zweifel von der *εὐσέβεια* und den damit verwandten Ausdrücken, der *ἀγαθὴ (καθαρὰ) συνείδησις*, den *ἀγαθὰ (καλὰ) ἔργα;* und der eigentümlichen Betonung gewisser Seiten, von denen her sich das christlich-sittliche Leben bewähren soll, entspricht die Vorliebe, mit welcher die um die *σωφροσύνη* und *σεμνότης* sich gruppierenden Worte gebraucht werden. Erwägt man weiter, dass die Qualifikationen für das Gemeindeamt im I Timotheusbrief zweimal und im Titusbrief einmal doch wesentlich gleichartig wiederkehren, dass solche offenbaren Nachklänge ganzer Gedanken, wie Tit 2 14 vgl. mit I Tim 2 6; II Tim 1 11 vgl. mit I Tim 2 7; II Tim 2 22 vgl. mit I Tim 6 11, vorkommen, so war damit die

*) Wenn Otto p. 8 besonders geltend macht, dass in viel Derartigem der Apostel gerade die Stichworte der Irrlehrer aufgenommen haben könnte, um sie mit ihren eigenen Waffen zu schlagen und ihren leeren Phrasen erst eine wirkliche Bedeutung im Sinne seines Evangeliums zu geben, so kann doch diese Erklärungsweise gerade einer Richtung gegenüber, welche sich auf einem ganz von der Heilswahrheit abliegenden Gebiete mit ihren Spekulationen bewegt, nur in ganz unwesentlichen Punkten zutreffen und bleibt immer Hypothese. Eher ist dieselbe für die Erklärung der Ausdrucksweise des Epheser- und Kolosserbriefs anwendbar, wo dem Apostel eine Theosophie gegenübersteht, die sich wirklich in das Heilsmysterium zu versenken sucht.

vielfache Wiederkehr gleicher Ausdrücke von selbst gegeben. Sicher hat daher die Wiederkehr einer Phrase wie *μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ*, oder eines Hapaxleg. wie *νηφάλιος*, *πάροινος*, *πλήκτης* nichts Auffallendes. Wenn sich aus einer Sachparallele wie I Tim 6$_{11}$, vgl. mit II Tim 2$_{22}$, die Wiederkehr der Phrase *διώκειν δικαιοσύνην* augenscheinlich erklärt, so kann auch die Wiederkehr solcher Phrasen wie *φυλάσσειν τὴν παραθήκην*, *παρακολουθεῖν τῇ διδασκαλίᾳ*, *τὸν καλὸν ἀγῶνα ἀγωνίζεσθαι*, die doch nur ähnliche Nachklänge von geringerem Umfange repräsentieren, nicht auffallen.

Allein nicht alle unseren Briefen eigentümlichen Ausdrucksweisen lassen sich auf diese Weise erklären, z. B. nicht die Vorliebe für ein Wort wie *ἀρνεῖσθαι* oder *ὠφέλιμος*. Gewiss ist an sich die Vorliebe für Composita oder Bildungen mit *α* privativum (Hltzm. p. 92) nicht auffällig, da sie der neutestamentlichen Sprache überhaupt eigen ist; allein die zahlreichen Composita mit *φίλος* sind doch eine individuelle Eigentümlichkeit der Ausdrucksweise der Pastoralbriefe, wie die häufigen Wortbildungen und Kompositionen mit *οἶκος* und *μάρτυς*. Dazu kommen eigenartige Ausdrücke wie das zweimalige *διαβεβαιοῦσθαι περί τινος* und das dreimalige *διαμαρτύρεσθαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (κυρίου)*, wie das zweimalige *ἄνθρωπος θεοῦ*, *παγὶς τοῦ διαβόλου* in Stellen, die nicht als Parallelstellen gelten können, das dreimalige *ὧν ἐστίν*, und das fünfmalige *πιστὸς ὁ λόγος* (vgl. das sechsmalige *ἐν πᾶσιν* statt des paul. *ἐν παντί*). Mit diesen Eigenheiten korrespondiert die Tatsache, dass eine Reihe von Ausdrücken fehlen, die dem Paulus durchaus eigentümlich sind. Man wird auch hier manches von dem, was Hltzm. p. 98 f. gesammelt, mit Recht in seiner Bedeutsamkeit beanstanden können, teils weil die Ausdrücke an sich nicht charakteristisch genug sind, um für Spracheigentümlichkeiten eines Schriftstellers gelten zu können, wie *δοκεῖν*, *ἕκαστος*, *ἔξεστιν*, *μείζων*, *ὁρᾶν*, *οὐρανός*, *οἱ πολλοί*, *φύσις* u. dgl., teils weil der Nachweis nicht geführt ist, dass eine Gelegenheit zur Anwendung derselben vorlag, wie bei *ἀκροβυστία*, *διαθήκη*, *ὁμοίωμα*, *σπλάγχνα*, *ταπεινοῦν*, *χαρίζεσθαι* und selbst bei dem nach Hltzm. 71 mal in den vier Homologumenen vorkommenden *σῶμα*, das auch im Galaterbrief und den Thessalonicherbriefen nur je einmal vorkommt. Aber dass die ganzen Wortgruppen, die sich um *φρονεῖν*, *ἐνεργεῖν*, *περισσεύειν*, *πλεονάζειν*, *ὑπακούειν*, *ἀποκαλύπτειν*, *καυχᾶσθαι* sammeln, hier fehlen, ist allerdings auffallend.

Dass diese Erscheinung nicht durch das höhere Alter des Apostels zu erklären ist (Guericke), liegt am Tage, da die Pastoralbriefe doch im besten Falle nur durch wenige Jahre vom Philipperbrief getrennt sind, und im höheren Alter die

Sprache eher zu verarmen und sich zu verfestigen, als sich zu bereichern und zu modifizieren pflegt. Noch unglücklicher ist der Versuch von Kölling, in den unseren Briefen eigentümlichen Ausdrucksweisen eine wissenschaftliche Terminologie nachzuweisen, deren sich der literarisch gebildete Paulus im Verkehr mit seinen Schülern von gleicher Erudition bedient habe. Diese Annahme fällt mit ihrer Voraussetzung (vgl. § 1, 1), so dankenswert die Sammlungen, welche ihr Urheber behufs ihrer Begründung über den Sprachgebrauch der unseren Briefen eigentümlichen Ausdrücke veranstaltet hat, für die Exegese sind; und sie würde nicht einmal unter jener Voraussetzung durchführbar sein. Einen Fingerzeig für die Erklärung solcher Wandlungen der Spracheigentümlichkeit bieten allerdings die Latinismen unserer Briefe, die, wie selbst Hltzm. p. 109 gesteht, der Annahme eines ihrer Abfassung vorhergegangenen römischen Aufenthaltes günstig sind. Daher das dreimalige *δι' ἣν αἰτίαν* (womit Hltzm. noch II Tim 3s. 11 vergleicht), das zweimalige *χάριν ἔχειν* im Sinne von gratiam habere, die Hapaxlegomena *ἀδηλότης* und *πρόκριμα*. Lässt sich aber auch nur an einem solchen Punkte zeigen, welche Einflüsse bei der eigentümlichen Gestaltung der Ausdrucksweise der Pastoralbriefe wirksam gewesen sind, so bleibt die Möglichkeit offen, dass auch andere Seiten dieser Gestaltung durch Einflüsse bedingt sind, die sich unserer Nachweisung umsomehr entziehen, je tiefer dieser Prozess mit der uns unzugänglichen Entwickelung einer eigenartigen Individualität verflochten ist. Dass eine kurze Zeit genügen kann, um unter solchen Einflüssen neue Liebhabereien und Modifikationen im Ausdruck herbeizuführen, lässt sich sicher nicht bestreiten; und sehr bemerkenswert ist es, dass manche der eigentümlichen Ausdrücke unsrer Briefe gerade nur in dem denselben am nächsten stehenden Phil.-Briefe sich finden (vgl. z. B. *σεμνός*, *ἐν πᾶσιν*, *ἐπέχειν*, *προκοπή* u. a.). Wird aber auch jede besonnene Wissenschaft gestehen müssen, dass hier für die Zurückführung unserer Briefe auf Paulus ein noch ungelöstes und vielleicht unlösbares Problem übrig bleibt, so wird umsomehr die Frage entstehen, wie weit die Annahme der paulinischen Abkunft unserer Briefe durch die Tradition gestützt ist, und ob die Kritik durch die Bestreitung jener Annahme eine durchsichtigere geschichtliche Erklärung der Pastoralbriefe gefunden hat.

§ 6. Die Tradition über die Pastoralbriefe.

1. Die Pastoralbriefe zeigen sich so früh wie nur irgend einer der paulinischen Briefe in der Literatur der nachapostolischen Zeit bekannt und wirksam. Vergeblich bemüht sich

Hltzm. p. 259, die von ihm selbst, freilich ohne rechte Kritik, gesammelten Berührungen des Clem. Rom. mit unseren Briefen auf die allgemeine Identität des Zeitbewusstseins, die gemeinsame kirchliche Atmosphäre zurückzuführen. Gewiss gilt das von vielen derselben; aber darüber hinauszugehen nötigt ad Cor 29 1, vgl. mit I Tim 2 8, wo die offenbare Erläuterung der schwierigen letzteren Stelle jede Umkehrung des Verhältnisses (Ewald) ausschliesst, und 2 7, vgl. mit Tit 3 1, während die Vergleichung von 32 3. 4 mit Tit 2 5 bei der gemeinsamen Grundlage der paulinischen Rechtfertigungslehre keinen sicheren Anhaltspunkt ergibt. Bei Barnabas würde weder das *καταργῆσαι τ. θάνατον* (5 6 vgl. II Tim 1 10), *μέλλων κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς* (7 2 vgl. II Tim 4 1), noch das *ἐπισωρεύοντας ταῖς ἁμαρτίαις* (4 6 vgl. II Tim 3 6. 4 3), nicht einmal das *ἐν σαρκὶ φανερωθείς* (12 10 vgl. I Tim 3 16) zu einem sicheren Schlusse auf Bekanntschaft mit unseren Briefen genügen, wenn nicht das *λυτρωσάμενον ἡμᾶς — ἑτοιμάσαι ἑαυτῷ λαὸν ἅγιον* (14, 6) so auffallend an Tit 2 14 erinnerte. Bei Hermas zeigt sich von ihnen keine Spur. Die Ignatianen zeigen eine reiche Fülle von Ausdrücken, die unsern Briefen an sich oder in ihrer Anwendung eigentümlich sind, wie *ἑτεροδιδασκαλεῖν, ἀναζωπυρεῖν, ἀναψύχειν, ἐπαγγέλλεσθαι, αἰχμαλωτίζειν, κατάστημα;* aber eine sichere Anspielung auf einzelne Stellen vermag ich weder in Magn. 8, 1 (Huther), noch in Magn. 6, 2 (Hltzm.), noch in Polyk. 6, 2 (Otto) oder in Eph. 14, 1 zu finden. Dagegen ist die Bekanntschaft des Polykarpbriefes mit I Tim 3 8. 11. 6 7. 10 durch 5 2. 4 1 und mit II Tim 4 9 (vgl. V. 7 f.) durch 9 2 über allen Zweifel erhaben (vgl. Hltzm. p. 261, Otto p. 388, Kölling, I, 309 ff.). In der Clemenshomilie finden sich von charakteristischen Ausdrücken unsrer Briefe *μόνος θεὸς ἀόρατος, ἐπιφάνεια, θεοσέβεια, κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι, διώκειν δικαιοσύνην* und *κοπιᾶν καὶ ἀγωνίζεσθαι*, in der Didache *φιλάργυρος* und *ἀφιλάργυρος, ἀστοχεῖν, ὀργίλος, αὐθάδης.*

Justin kennt die *πνεύματα πλάνα καὶ δαιμόνια* aus I Tim 4 1 (Dial 7, vgl. 30. 35), wie die *χρηστότης καὶ φιλανθρωπία τοῦ θεοῦ* aus Tit 3 4 (Dial. 47); im Brief an Diognet erscheint mir Kap. 11 sicherer eine Nachbildung von I Tim 3 16 als *τὸ τῆς ἰδίας αὐτῶν θεοσεβείας μυστήριον**) Kap. 4 und

---

*) Die oft als justinisch citierten ähnlichen Worte aus Euseb. h. e. III, 26 gehören wohl nicht mehr dem Citat (Kölling, I p. 326 Anm.), sondern dem Eusebius an, wie auch die Anklänge an unsere Briefe in der Wiedergabe der Ansicht Hegesipps III, 32 (vgl. § 3, 2). Nach Lipsius u. Holtzmann haben die um 160 entstandenen *πράξεις Παύλου* den ersten Timotheusbrief reichlich benutzt, während der zweite den gnostischen Paulusakten zu Grunde liegt.

ὁμολογουμένως Kap. 5. Bei Athenagoras (suppl. pro Chr. Kap. 37) findet sich I Tim 2 2 zweifellos benutzt und Kap. 16 das φῶς ἀπρόσιτον aus I Tim 6 16; in der Apologie des Aristides Kap. 16 eine Reminiscenz an I Tim 6 13; in dem Briefe der Gemeinden zu Lugd. u. Vienna bei Euseb. h. e. V, 13 findet sich das στῦλος καὶ ἑδραίωμα aus I Tim 3 15 und eine Anspielung an I Tim 4 3 f.; in den Testamenten der 12 Patriarchen (Dan 6) der μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων aus I Tim 2 5. Es ist bemerkenswert, wieviel gerade der am meisten angefochtene erste Timotheusbrief benutzt wird. Aus ihm wird zuerst 2 1. 2 bei Theophilus ad Aut. III, 14 als ὁ θεῖος λόγος angeführt und auf das λουτρὸν παλιγγενεσίας Tit 3 5 angespielt (II, 16). Bei Irenaeus, Clemens Alex. und Tertullian werden unsere Briefe als paulinisch genannt und zitiert; der Muratorische Kanon rechtfertigt ausdrücklich ihre Anerkennung in der Kirche trotz ihres Charakters als Privatschriften, worin selbstverständlich nicht ein Urteil über ihre zweifelhafte Abkunft liegt, das Hltzm. p. 266 gern hineinlegen möchte. In der syrischen Kirchenbibel stehen sie in der Reihe der Paulusbriefe.

Mag sein, dass die Spuren einer Benutzung unserer Briefe bei den Häretikern problematischer Natur sind, da wir das Alter der valentinianischen Schriften, aus welchen in den Exzerpten des Theodotus die Anklänge an das φῶς ἀπρόσιτον und das ὤφθη τοῖς ἀγγέλοις herrühren, nicht kennen, und Clemens von Alex. in seinen Stromata (IV, 9) erst aus Herakleon eine Stelle anführt, in der sich eine Anspielung an II Tim 2 13 findet. Aber aus Tert. de praescr. haer. 25 folgt, dass sich Häretiker auf I Tim 6 20. II Tim 1 14 für ihre Geheimtradition beriefen. Wie das damit im Widerspruch stehen soll, dass Markion, der doch in der Kritik der apostolischen Schriften seine eigenen Wege ging, nach Tert. die Pastoralbriefe verwarf (Hltzm. p. 264), ist nicht einzusehen. Die Behauptung, dass dieser sie nicht gekannt (Baur, Hilgenfeld) oder aus Gründen historischer Kritik ausgeschlossen (Credner, Scholten), ist gegenüber den Zeugnissen des Tertullian (adv. Marc. 5, 21) und Hieronymus (praef. in ep. ad Tit.) offenbar unhaltbar. Gewiss ist es kein Beweis für letztere Annahme, dass nach Origenes (zu Mt 23 34 f. 27 9) etliche den II Tim wegen der apokryphischen Notiz 3 8 dem Apostel absprachen. Auch haben sie dieselben gewiss nicht als Privatbriefe verworfen (Otto), sondern, wie schon Clem. Alex. (Strom. II, 11) meinte, weil sie ihre ψευδώνυμος γνῶσις durch sie verurteilt sahen. Dass Hieronymus diese Verwerfung auch auf Basilides ausdehnt, wäre ein bei ihm sehr begreiflicher Irrtum, wenn der λόγος ὑγιής in den basilidianischen Citaten der Acta disputationis Archelai cum Manete (vgl. Jacobi, Zeitschrift für Kirchengeschichte I p. 500) auf Tit 2 8

wiese. Dass sie nicht allgemein war, erhellt aus seiner eigenen Mitteilung, wonach Tatian den Titusbrief anerkannte, während er die Timotheusbriefe verwarf. Dass die Häretiker gegen die Kanonisierung derselben protestiert hätten (Hltzm. p. 264), ist hiernach eine ganz haltlose Behauptung.

2. Erst Eusebius ist es, der Näheres über die Entstehungszeit der Pastoralbriefe berichtet, indem er den zweiten Timotheusbrief in eine zweite Gefangenschaft des Paulus zu Rom verlegt, vor welcher der Apostel noch neue Verkündigungsreisen gemacht habe (hist. eccl. II, 22). Selbstverständlich will Eusebius mit seinem λόγος ἔχει, das sich auf die zweite Gefangenschaft bezieht, die Nachricht von ihr nicht als ein blosses Gerede (Otto) oder eine Sage in unserm Sinne (Hltzm.) bezeichnen, da er sie ja eben zur Erläuterung der Situation des II Tim benutzt, sondern als eine Überlieferung; aber da er uns über die Quelle derselben nichts sagt, können wir auch über ihre Verlässlichkeit nicht urteilen. Dazu kommt, dass auch er selbst ihrer nicht ganz sicher zu sein scheint; denn es ist eben nicht richtig, dass nur die Überzeugung von ihrer Richtigkeit ihn zu der gleich folgenden falschen Deutung von II Tim 4 16f. auf die Befreiung aus der ersten Gefangenschaft bewog, wie noch Huther (4. Aufl. p. 31) behauptete, sondern nach dem klaren Wortlaut (σαφῶς δὲ παρίστησι διὰ τούτων) beweist er aus seiner Deutung der Stelle jene Befreiung des Apostels, wie gleich nachher, dass es sich in II Tim 4 11 um eine zweite Gefangenschaft handelt, aus seiner völligen Verlassenheit in der ersten (V. 16). Einer solchen Beweisführung würde es aber nicht bedurft haben, wenn ihm jene Befreiung eine unbedingt sichere geschichtliche Tatsache gewesen wäre. Das ist aber so wenig der Fall, dass er die Wahrscheinlichkeit der Befreiung aus der ersten und des Märtyrertodes in der zweiten Gefangenschaft (εἰκός γέ τοι) noch aus einer Reflexion über die frühere mildere und die spätere grausame Regierung Nero's stützt, ohne freilich sich in den Widerspruch zu verwickeln, dass er den Apostel in der Neronischen Verfolgung sterben lässt, den ihm Hltzm. p. 38 ganz willkürlich zuschreibt. Es kann sich also nur darum handeln, ob sich jene Überlieferung, die auch nach unseren kritischen Ergebnissen (§ 2) allein eine Situation für unsere Briefe in dem Leben des Apostels zu finden ermöglicht, durch andere klare geschichtliche Zeugnisse stützen lässt.

Dies ist nun allerdings nicht der Fall, „da von der stark rhetorisch gefärbten Stelle des Dionysius von Korinth (bei Euseb. II, 25) jedenfalls so viel abgezogen werden muss, dass eine gemeinsame Reise des Petrus und Paulus nach Rom, die allerdings eine zweite Gefangenschaft voraussetzen würde, so wenig wie ein gleichzeitiges Martyrium daraus mit Sicherheit

erschlossen werden kann“ (Meyer, Römerbrief 9. Aufl. 1899, Einl. p. 14). Man hat dieselbe allerdings indirekt dadurch sicher zu stellen versucht, dass man sich auf die Zeugnisse für die spanische Reise des Apostels berief, welche nur zwischen beide Gefangenschaften fallen könnte. Allein, wie unsicher die Deutung der Stelle des Clem. Rom. ad Cor. 5 auf eine solche bleibt, hat Meyer (a. a. O. p. 15f.) ausreichend nachgewiesen, und gewiss ist es höchst beachtenswert, dass niemand im kirchlichen Altertum sich auf diese Stelle für jene Reise berufen hat (vgl. A. Harnack, Patr. Apost. Opp. I, 17)*). Die Stelle des Muratorischen Kanons (vgl. Meyer a. a. O. p. 18) setzt aber unter allen Umständen nur voraus, dass der Verf. eigentlich erwartete, bei Lukas etwas von einer spanischen Reise zu finden, was lediglich auf Grund von Röm 15 24. 28 geschehen sein kann und durchaus nicht irgend eine Tradition darüber voraussetzt, wie ja Hieronymus noch seine Mitteilung über eine solche lediglich auf diese Stelle stützt (de vir. ill. 5). Freilich spricht gegen diese Reise auch nicht die Bemerkung des Origenes (bei Euseb. h. e. III, 1), die ebenfalls lediglich aus Röm 15 19 geschöpft ist. Allein Tatsache ist, dass Paulus schon in seiner ersten Gefangenschaft den Plan der spanischen Reise wenigstens zunächst aufgegeben zu haben scheint, da er dem Röm 15 entwickelten Reiseplan entgegen im Falle seiner Freilassung zunächst nach Makedonien zurückzukehren beabsichtigte (Phl 1 25f. 2 24), und selbst wenn er ihn festgehalten hat, durch seine zweite Gefangenschaft daran verhindert sein kann, da nirgends eine sichere Spur paulinischer Gemeindegründungen in Spanien erhalten ist. Vgl. jedoch Spitta, Urchristentum p. 50—87.

Mit der grossen Unwahrscheinlichkeit der spanischen Reise fällt zwar jedes geschichtliche Zeugnis für eine Befreiung aus der ersten römischen Gefangenschaft, aber keineswegs die Möglichkeit derselben. Obwohl dieselbe auch von solchen bestritten wird, welche die Pastoralbriefe zwar für echt halten, aber sie in der uns bekannten Lebenszeit des Apostels unterbringen, wie Matthies, Reuss, Wieseler, Otto, Knoke, so wird sie umgekehrt auch von solchen festgehalten, welche letzteres tun oder die Echtheit unserer Briefe aufgeben, wie Credner, Renan, Hesse. Vgl. jetzt noch F. Spitta, Urchristentum, p. 3—108; Harnack, Chronologie der altchristl. Literatur. Leipzig 1897. I p. 233f.,

*) Huther verteidigt noch 4. Aufl. p. 31ff. die Beziehung des τὸ τέρμα τῆς δύσεως auf Spanien, ohne die Gegengründe Meyers entkräften zu können. Dagegen weist er mit Recht die Missdeutungen Ottos und Wieselers ab, von denen jener an das Ziel dachte, das dem Wettläufer Paulus (als welcher er garnicht dargestellt) im Abendlande gesteckt sei, und dieser, ὑπὸ τὸ τέρμα lesend, die Worte dahin erklärt, dass Paulus vor der höchsten Gewalt des Abendlandes erschienen war.

der im Anschluss an die Chronologie des Eusebius nach dem Vorgange von O. Holtzmann, Blass u. a. den Amtsantritt des Festus ins Jahr 55/56, den Tod des Paulus ins Jahr 64 setzt, während Zahn in seiner Einleitung ², Leipzig 1900, denselben heftig bestreitet, aber sich durch die Ansetzung des Todes des Paulus auf 66/67 für die Annahme einer zweiten Gefangenschaft und der spanischen Reise Raum schafft. Lassen sich keine klaren geschichtlichen Zeugnisse für jene bei Eusebius auftretende Überlieferung anführen, so gibt es doch auch keine, die ihr entgegenstehen, wenn man nicht etwa der historia apostolica des Pseudo-Abdias oder den Actis Petri et Pauli geschichtlichen Wert beimessen will. Das Abbrechen der Apostelgeschichte mit dem zweiten Jahre der Gefangenschaft in Rom (28 30) kann ebenso auf seine damals erfolgte Befreiung, wie auf seinen Märtyrertod deuten. Denn da Paulus, wenn er damals in Rom war, keinesfalls das Neronische Blutbad überlebt hätte, so müssen diese zwei Jahre immer so berechnet werden, dass er, wenn auch nur unmittelbar vor demselben, noch befreit sein konnte. Das Scheinbarste, was dagegen eingewandt ist, bleibt immer die Weissagung des Apostels Act 20 25, weil die Annahme nahe liegt, dass bei der Freiheit, mit welcher Lukas jedenfalls die paulinischen Reden wiedergegeben hat, dieselbe kaum so kategorisch gefasst wäre, wenn Lukas von einer Rückkehr des Paulus nach Ephesus gewusst hätte. Allein die Schwierigkeit, die hier vorliegt, wird nicht erheblich vermindert, wenn Paulus in der Neronischen Verfolgung starb, da die Weissagung des Apostels im Zusammenhange mit V. 23 f. offenbar voraussetzt, dass er in Jerusalem seinen Tod finden werde; und wenn es auch willkürlich ist, mit Hofmann jener Schwierigkeit wegen gegen den klaren Wortlaut von I Tim 1 3 zu behaupten, dass Paulus auch nicht mehr vorübergehend Ephesus besucht habe, so erhellt doch durchaus nicht, dass Lukas, wenn er darum wusste, dass dies geschehen sei, dies Wort des Paulus, das vorzugsweise die von ihm miterlebte Szene 20 36—38 hervorrief, abzuschwächen sich veranlasst sehen musste. Dass diese Szene aber von dem Autor ad Theophilum erdichtet, ist eben nur die falsche Voraussetzung, die Hltzm. p. 44 f. mit Baur teilt. Vgl. Spitta, a. a. O., p. 3—16.

Gegen eine zweite Gefangenschaft in Rom hat zwar Hltzm. p. 50 f. nach de Wette, Baur u. a. eingewandt, dass eine solche unmöglich hätte ein reines Abbild der ersten werden können. Aber dass sie ein solches gewesen, ist in II Tim 2 9. 4 17 keineswegs vorausgesetzt; und da wir von den Verhältnissen, unter denen Paulus zum zweiten Male in Gefangenschaft geriet, und die er damals in Rom vorfand, schlechterdings nichts wissen, so lässt sich nicht einmal behaupten, dass er in derselben keinerlei

Vergünstigungen genossen haben könnte. Dass er auf der Reise dorthin Troas, Milet und Korinth berührt hat ist an sich so wahrscheinlich, dass nur eine voreingenommene Kritik hierin eine unwahrscheinliche „Doppelgängerei" sehen kann. Dass Paulus aber jene erste hätte in dem Briefe aus der zweiten erwähnen müssen, ist angesichts der Tatsache, dass der Adressat jene jedenfalls längere Zeit mit ihm geteilt hatte, eine unhaltbare Behauptung. So bleibt es denn dabei, dass die Pastoralbriefe für uns das einzig sichere geschichtliche Denkmal einer an sich sehr wohl denkbaren Periode in dem Leben des Apostels bleiben würden, welche wir andrerseits postulieren müssen, wenn wir die als paulinisch überlieferten Pastoralbriefe als echt betrachten wollen. Aus diesem Zirkel kann die Kritik nicht hinaus, und darum wird die Frage nach ihrer Echtheit zu einem definitiven Abschlusse nicht gebracht werden können. Hat sich uns aber aus allem Bisherigen nichts ergeben, was gegen ihre ausreichend bezeugte Abkunft von Paulus entscheidend spricht, so müssen wir eben um ihretwillen eine Befreiung aus der ersten römischen Gefangenschaft annehmen und unsere Briefe in den ihr folgenden Zeitraum verlegen.

3. Die Erlebnisse des Apostels in diesem Zeitraum durch Hypothesen konstruieren zu wollen, um ihnen die einzelnen Briefe den in ihnen liegenden Indizien gemäss einzureihen, ist ohne Zweifel ein höchst gewagtes Unternehmen. Dazu fehlt es uns an den wichtigsten Vorbedingungen für ein solches Verfahren, sofern wir nicht einmal wissen, welche Zeit uns ungefähr für diese Kombinationen zur Verfügung steht. Nimmt man an, dass Paulus in der Neronischen Verfolgung umgekommen, so muss man (gegen Meyers Ansicht) voraussetzen, dass Felix nicht im Sommer 61, sondern im Sommer 60 von Festus abgelöst wurde, Paulus also im Frühjahr 61 nach Rom kam und im Frühjahr 63 entlassen wurde, sodass dann bis zum Juli 64 eine Zeit von fünf Vierteljahren zur Verfügung bleibt. *)

*) Von dieser Voraussetzung ging noch Huther aus auf den sehr dürftigen Grund hin, dass sich in den Pastoralbriefen keine Hindeutung auf die Neronische Verfolgung finde. Aber sein Versuch, alle gewöhnlich in jene Lebensperiode des Apostels versetzten Ereignisse in den Zeitraum vom Frühling 63 bis Sommer 64 unterzubringen, muss als völlig misslungen angesehen werden. Für die Reise des Paulus über Kreta nach Ephesus und von dort nach Makedonien und Epirus bietet ja der Sommer und Herbst 63 Zeit genug. Aber nun soll er in Nikopolis überwintern, soll gegen Ende des Winters über Troas nach Ephesus gehen, dann über Milet und Korinth nach Spanien und von dort (vielleicht gefangen) nach Rom kommen, um daselbst, nachdem er das Verhör glücklich bestanden, noch kurz vor dem Brande oder in der dadurch veranlassten Verfolgung den Märtyrertod zu sterben. Dabei erwäge man, dass die Gefangenschaft, aus welcher der zweite Brief an Tim geschrieben, doch

Da nun wohl feststeht, dass Paulus unter Nero gestorben, aber keineswegs, dass er in den Schreckenstagen des Jahres 64 umgekommen, da die Berechnung des Dienstantritts des Festus doch immer nicht sicher (vgl. Harnack p. 59), und die Möglichkeit, vielleicht die Wahrscheinlichkeit, dass Paulus erst kurz vor dem Brande Roms freigekommen, nicht ausgeschlossen ist, so dehnt sich der den Hypothesen zur Verfügung stehende Zeitraum auf volle vier Jahre aus. Aber bieten diese Jahre auch hinreichenden Spielraum für die in unseren Briefen vorausgesetzten Ereignisse und selbst für die spanische Reise, wozu nach Hofmann wegen des dem Paulus zugeschriebenen und nach Antiochien datierten Hebräerbriefes noch eine Reise nach Syrien kommt, so fehlt doch jeder Anhalt, zu bestimmen, ob Paulus zuerst nach Spanien gegangen (Guericke, Bleek), was freilich schon nach Phl 2$_{24}$ sehr unwahrscheinlich, oder zuerst in den Orient zurückgekehrt ist (Neander, Hofmann); ob er zuerst nach Ephesus (Oosterzee) oder zuerst nach Kreta gereist ist (Huther, Laurent). Dass Paulus, als er den Titusbrief schrieb, die Absicht hatte, in Nikopolis zu überwintern, erhellt aus 3$_{12}$. Aber abgesehen davon, dass wir nicht einmal sicher wissen, wo dieses Nikopolis lag, fehlt es uns an jeder Gewähr, dass Paulus diese Absicht ausgeführt hat, dass er nicht, wie in so vielen seiner Pläne, durch die Pflichten und Bedürfnisse seines Berufslebens daran verhindert ist. Wir wissen aus I Tim 1$_3$, dass er von Ephesus nach Makedonien ging; aber wir sehen schon aus 3$_{14}$f., dass seine Absicht, bald dorthin zurückzukehren, sich nicht ausführen liess. Wer bürgt uns dafür, dass sie überhaupt je ausgeführt wurde? Je näher unsere Briefe übrigens zeitlich zusammenrücken, um so leichter können wir ihr Verwandtschaftsverhältnis erklären.

Unter diesen Umständen ist es ganz aussichtslos, aus den Andeutungen unserer Briefe die Lebensgeschichte des Apostels in dem Zeitraum, welchem dieselben angehören, rekonstruieren zu wollen. Wir wissen nur, dass die Reise von Ephesus nach Makedonien, welche I Tim 1$_3$ voraussetzt, völlig mit den Absichten, die Paulus in seiner vierjährigen ersten Gefangenschaft hatte, die Gemeinden Vorderasiens und Philippi nach seiner Befreiung wieder aufzusuchen (Phm 22. Phl 2$_{24}$, vgl. 1$_{25}$f.),

---

kaum ganz kurz gewesen sein kann. Tim hat doch von ihr sichtlich gehört (1$_8$), der aller Wahrscheinlichkeit nach jetzt bereits gestorbene Epheser Onesiphorus (4$_{19}$) hat ihn vielfach in seiner Gefangenschaft erquickt, nachdem er seinetwegen nach Rom gekommen ist, also auch bereits von seiner Gefangennehmung gehört hatte (1$_{16}$f.). Dazu bleibt es trotz der Einwendungen Huthers unglaublich, dass Paulus im Frühsommer den Timotheus auffordern soll, schnell (4$_9$) d. h. nach 4$_{21}$ noch vor dem Winter nach Rom zu kommen.

übereinstimmt. Wir wissen nur, dass die aus II Tim 4 20 erhellende Wahrscheinlichkeit, dass Paulus vor seiner zweiten Gefangennehmung in Korinth war, ganz seinem Verhältnis zu der dortigen Gemeinde entspricht, und dass seine letzte Reise über Troas und Milet (4 13. 20) ganz dieselbe Küstenfahrt voraussetzt, die wir ihn in diesen Gewässern schon einmal machen sahen (Act 20). Wir wissen nur aus seiner Deportationsreise (Act 27), wie leicht eine Reise aus dem Occident in den Orient oder umgekehrt ihn nach Kreta führen konnte, wo er nach Tit 1 5 gewesen war. Das muss uns genügen, um die Exklamationen Holtzmanns über die „krankhaften Velleitäten und gichtbrüchigen Konstruktionen" (p. 50), welche die Unterbringung der Pastoralbriefe in der Zeit nach der Befreiung aus der ersten Gefangenschaft erfordern soll, abzulehnen. Näheres über Zeit und Ort ihrer Abfassung wissen wir so wenig, als die Väter *). Nur dass der zweite Timotheusbrief in Rom verfasst, ergibt sich aus ihm selbst.

§ 7. *Die Kritik der Pastoralbriefe.*

1. Die wissenschaftliche Kritik der Pastoralbriefe beginnt mit Schleiermacher (über den sogenannten Brief des Paulos an den Timotheos. Sendschreiben an Gass 1807), welcher den ersten Brief an Tim für eine Kompilation aus den beiden andern Pastoralbriefen erklärte. Es sollten Ausdrücke, die dort in passendem Zusammenhange stehen, in ihm unpassend gebraucht sein, die Übereinstimmungen sollten bis zur Kopie und zum Plagiat gehen, wie sich aus den Missverständnissen und ungeschickten Verwendungen des Entlehnten durch den Kompilator erweisen lasse; überall sollte sich Mangel an streng geschlossenem Zusammenhange zeigen. Auch hebt Schl. bereits die Eigentümlichkeiten des Sprachgebrauchs und die Unmöglichkeit hervor, für den Brief in dem uns bekannten Leben des Apostels eine Stelle zu finden. Während von der einen Seite der Brief energische Verteidiger fand, die namentlich mit Glück den Versuch, den Brief als eine Kompilation aus den beiden andern zu begreifen, widerlegten **), wurde von der an-

*) Was alte Handschriften (vgl. A K), Versionen (vgl. Pesch. Aeth.) und Kommentatoren (Oecum., Theophyl.) von einer Abfassung des ersten Timotheusbriefes in Laodicea erzählen, beruht nach dem zuletzt genannten wohl auf einer Identifizierung desselben mit der Kol 4 16 erwähnten ἐπιστολὴ ἐκ Λαοδικίας, während andere Vermutungen (Synops., Euthal.) viel wahrscheinlicher nach Makedonien weisen. Die Unterschrift des Titusbriefs in den Handschriften AKLHP datiert denselben aus Nikopolis auf Grund eines offenbaren Missverständnisses von 3 12.

**) Vgl. H. Planck, Bemerkungen über den ersten paulinischen Brief an Timotheus 1808. Beckhaus, specimen observationum de vocabulis

deren Seite sofort erkannt, dass gerade wegen der Verwandtschaft des Briefes mit den beiden andern die Bedenken gegen ihn auch deren Echtheit zweifelhaft machten. So dehnte schon Eichhorn in seiner Einl. seit 1812 die Zweifel auf alle drei Briefe aus, de Wette hat ihre Echtheit in seiner Einl. und seinem exegetischen Handbuche seit 1826 immer entschiedener verworfen, und ihm sind Credner (das Neue Testament nach Zweck, Ursprung etc. II, 1843), Schott und Neudecker in ihren Einleitungen gefolgt (vgl. auch Mayerhoff, der Brief an die Kolosser 1838). Dagegen fand auch die Echtheit aller drei Briefe ihre Verteidiger in den Einleitungen von Hug, Bertholdt, Feilmoser und Guericke (vgl. zuerst dessen Beitr. zur hist. krit. Einl. 1828), sowie in den Kommentaren und besonderen Verteidigungsschriften *).

Die Kritik blieb immer noch eine sehr subjektivistische. de Wette fand die Ausführungen im ersten Briefe an Tim den angegebenen Zwecken nicht entsprechend, es fehle eine eingehende Polemik gegen die Irrlehrer, die Anweisungen zur Gemeindeleitung seien zu allgemein und unbedeutend, die Ermahnungen an Tim dem Charakter und der Stellung desselben nicht entsprechend. Wie er, so vermisste besonders Bleek ein Eingehen auf persönliche Verhältnisse in der Gemeinde, letzterer fand es auffallend, dass keine besonderen Personen in Ephesus als zum Bischofsamte befähigt genannt seien, dass keine Grüsse von den makedonischen Christen und an die ephesinischen oder einzelne unter ihnen bestellt würden. Auch der Titusbrief sollte nach de Wette weder zu der angegebenen Sachlage passen, noch seinem Zwecke und dem Verhältnis des Briefschreibers zum Empfänger entsprechen; und im II Tim sollten manche Ermahnungen sowie die prophetischen Ausblicke und polemischen Ausfälle nicht zu dem willkürlich auf die Einladung nach Rom beschränkten Zweck des Briefes passen; überhaupt aber sollte auch dieser Brief grammatischen und logischen Zusammenhang und den richtigen Takt für das Angemessene vermissen lassen. Alle diese Ausstellungen, soweit sie nicht offenbar subjektive Urteile sind, die garnichts entscheiden oder im Vorigen be-

---

απαξ λεγομ. etc. 1810. Wegscheider, der erste Brief des Paulus an den Tim 1810. Doch haben sich noch aus späterer Zeit Usteri in seinem paulin. Lehrbegr., Lücke in den StKr 1834, Neander und Bleek in s. Einl. (vgl. auch Rudow, de argumentis historicis etc. 1835), zuletzt noch Ritschl und Krauss im Sinne Schleiermachers ausgesprochen.

*) Vgl. Heydenreich, die Pastoralbriefe 1826, den Anhang von Kling zu den von ihm herausgegebenen Vorlesungen von Flatt über die Briefe des P. an den Tim u. Tit 1831 und die Kommentare von Mack 1836 und Leo 1837. 50. Curtius schrieb de tempore quo prior P. ad Tim ep. exarata sit 1828, Boehl über die Zeit der Abfassung und den paulin. Charakter der Briefe an Tim u. Tit 1829.

reits berücksichtigt sind, werden sich durch die Detailexegese von selbst erledigen und erledigen sich schon dadurch, dass ja auch bei einem pseudonymen Schriftsteller an sich noch nicht erklärt ist, wie er zu so argen Missgriffen gekommen. Dazu hielt sich diese Kritik im wesentlichen noch rein negativ, wie bei de Wette, der aber wenigstens mit den Briefen über das erste Jahrhundert nicht hinausgehen wollte; oder man schrieb, wie Eichhorn, die Briefe einem Schüler des Apostels zu, der die Ansichten des Paulus über die Gemeindeorganisation schriftlich fixiert habe, liess sie wohl gar, wie Schott, im Namen des Apostels von Lukas geschrieben sein. Wer sich nicht entschliessen kann, eine Befreiung des Paulus aus der ersten Gefangenschaft anzunehmen, wie Meyer, wer die in unseren Briefen vorliegende Umbildung der paulinischen Lehranschauung und Lehrsprache dem Apostel nicht mehr zumuten zu können glaubt, oder wer in den Irrlehrern oder den Gemeindeverhältnissen, welche die Briefe voraussetzen, Züge findet, die über die apostolische Zeit im engeren Sinne hinausweisen, der wird sich eben zu der Annahme entschliessen müssen, dass ein Schüler des Apostels sie in dessen Namen geschrieben hat, wenn sich auch schwer verstehen lässt, wie ein solcher sich dazu ein Recht beilegen und wie er eine Aufforderung dazu finden konnte. Immer gehören sie dann noch dem ersten Jahrhundert und somit der apostolischen Zeit im weiteren Sinne an, wohin sie auch Ewald noch setzt.

2. Eine völlig andere Phase der Kritik begann mit Baur (die sogen. Pastoralbriefe des Apostels Paulus aufs neue kritisch untersucht 1835). Jetzt erst handelte es sich wirklich darum, nicht nur die paulinische Abfassung unserer Briefe zu bemängeln, sondern ihre Entstehung unter der Voraussetzung der Unechtheit zu erklären. Die Briefe sollten aus der Zeit der gnostischen Bewegung des zweiten Jahrhunderts herrühren, um im Namen des Apostels die Häresie zu bekämpfen und durch eine straffere hierarchische Organisation die Kirche vor dem Eindringen derselben zu sichern. In dieser Phase der Kritik bildeten die in der früheren aufgedeckten Bedenken gegen die paulinische Abfassung mehr die Voraussetzung, während es sich hauptsächlich um die Feststellung der Irrlehre handelte, die hier bekämpft, und die Form der Kirchenverfassung, die hier vorausgesetzt oder angestrebt wird. Sind auch die ersten Aufstellungen Baur's hierüber schon von seinen eigentlichen Schülern, wie Schwegler und Hilgenfeld, modifiziert worden, so sind doch selbst Schenkel Pfleiderer, Immer, Beyschlag u. a., obwohl sie dieselben vielfach noch weiter modifiziert haben, alle bei dem Grundgedanken derselben stehen geblieben. Nur Mangold (die Irrlehrer der Pastoralbriefe 1856) hat mit ausdrücklicher Ablehnung der

Baur'schen Auffassung in der bekämpften Irrlehre den Essenismus aufzuweisen gesucht, obwohl auch er die Briefe um der anderen Zweifelsgründe willen für unpaulinisch hält (vgl. s. Anm. zu Bleeks Einl. 3. Aufl. 1875, p. 577 f.), wie auch de Wette und Ewald trotz ausdrücklicher Ablehnung der Baur'schen Auffassung bei der Unechtheit der Briefe verharrten. Dagegen hat Bahnsen zuerst den Versuch gemacht, den II Tim-Brief von der Voraussetzung seiner antignostischen Bestimmung aus im einzelnen zu erklären (die sogen. Pastoralbriefe I. 1876), und Holtzmann hat in seinen Pastoralbriefen (1880) nicht nur den ganzen Ertrag der Geschichte der Kritik zusammenzufassen, zu revidieren und abzuschliessen gesucht, sondern auch eine Detailexegese der Briefe von seinem Standpunkte aus hinzugefügt; desgl. v. Soden im Hand-Kommentar III, 1 ², 1892.

Gegen Baur traten zuerst Michael Baumgarten (die Echtheit der Pastoralbriefe 1837) und Böttger (Beiträge zur historisch-krit. Einl. IV. V. 1837. 38) auf; die meisten neueren Kommentare: Matthies (Erklärung der Pastoralbriefe 1850), Huther (in unserem Handbuch), Oosterzee in Langes Bibelwerk (XI. 3. Aufl. 1874), Hofmann (die heil. Schrift NT's VI. 1874), Beck (Erkl. d. zwei Briefe Pauli an Tim, hrsg. v. Lindenmeyer 1879), Knoke (prakt.-theol. Kommentar z. d. Pastoralbriefen des Ap. Paulus 1887. 1889), Kölling (der 1. Brief Pauli an Timotheus 1882. 1887), Kübel (Kurzgefasster Kommentar, 4. Abteilung 1888), haben an der wesentlichen Echtheit der Briefe festgehalten. Ausserdem hat noch Reuss dieselbe in seiner Geschichte der heil. Schrift verteidigt, ist aber schon in der 5. Aufl. (1874) sehr unsicher geworden und hat in seinen épitres Pauliniennes 1878 nur noch den zweiten Timotheusbrief zu halten gewagt. Speziell haben sich mit der Feststellung der Entstehungsverhältnisse der Pastoralbriefe noch Wieseler in s. Chronologie (1848), Otto (die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe 1860), Laurent (Neutestamentl. Studien 1866), Herzog (über die Abfassungszeit der Pastoralbriefe 1872) beschäftigt. Vgl. noch Delitzsch in ZlTh 1851, Thiersch, die Kirche im apostol. Zeitalter 1852, Lange, das apostolische Zeitalter 1853, Ginella, de authentia epistolarum S. Pli. pastoralium 1865, Langen, Grundriss der Einl. in das NT 2. Aufl. 1873, Stirm in JdTh 1872, Eylau, die Chronologie der Pastoralbriefe 1884, Hesse, die Entstehung der ntl. Hirtenbriefe 1889, Zahn, Einleitung ² 1900.

3. Die Hypothese der Unechtheit hat zunächst den Beweis, dass unsere Briefe sich von vorn herein als pseudonyme verraten, nicht erbracht. Von irgend einer geflissentlichen Hervorhebung der paulinischen Autorität kann doch nicht die Rede sein; die oft für unnatürlich erklärte Selbstbezeichnung des Paulus als Apostel in den Adressen von Briefen an seine

Schüler (Hltzm. p. 59) hat offenbar den Zweck, dieselben von vorn herein als amtliche im Unterschiede von Privatbriefen zu charakterisieren. Der Rückblick auf seine Bekehrungsgeschichte I Tim 1 12f. enthält keineswegs eine Steigerung von Gal 1 13f. I Kor 15 9 und dient nicht der Hervorhebung seiner amtlichen Stellung und Autorität, sondern der Hinweisung auf die Vorbildlichkeit seiner speziellen Heilserfahrung (V. 15f.). Der Rückweis auf seine Amtsführung II Tim 3 10f. soll den Timotheus zur Nachfolge ermuntern; und die spezielle Bezugnahme auf die Ereignisse der ersten Missionsreise wird nur vom Standpunkte des pseudonymen Schriftstellers aus unbegreiflich, dem das ganze Leben des Apostels vorlag. Die Schwierigkeiten, die sich für die Einreihung der Briefe in das uns bekannte Leben des Apostels ergeben, werden unter der Voraussetzung der Unechtheit erst recht unlösbar, da sich nicht begreifen lässt, warum der Verf., dem ja die Wahl der für den Zweck der Komposition völlig gleichgültigen Situation ganz frei stand, sich nicht an bekannte Tatsachen des Lebens Pauli anschloss.

Dazu kommen die in unseren Briefen verstreuten persönlichen Notizen, welche von der Hypothese der Unechtheit aus garnicht zu begreifen sind. Mag man I Tim 1 20 noch allenfalls aus der Erwähnung beider Männer in II Tim erklären, so ist doch ein Detailzug wie I Tim 5 23, wenn er bloss die konkrete Exemplifizierung der Warnung vor falscher Askese sein soll, ganz unbegreiflich. Wie der Verfasser darauf kam, den Titusbrief nach Kreta adressieren zu lassen, wohin keine Beziehung in dem Leben des Apostels deutet, ist schlechterdings nicht zu erklären, wie am besten der überkünstliche Versuch von Hltzm. p. 135 Anm., der zuletzt mit seiner eigenen Auffassung der bekämpften Irrlehre nicht stimmt, beweist. Die Personalien am Schlusse aber (3 12—14) haben mit dem angenommenen Zwecke der Komposition garnichts zu tun und in den anderen paulinischen Briefen keinen Anknüpfungspunkt. Besonders zahlreich tritt dergleichen aber im II Timotheusbriefe auf. So schon die Erwähnung der Mutter und Grossmutter des Timotheus (1 5), die in ihrer andeutenden Kürze schwer verständlichen Notizen 1 15—18 und die lange Reihe der konkretesten Personalien 4 10—15. 19—21. Mag man immerhin sagen, dass bei einzelnen Namen dem Verf. die in den älteren Briefen oder in der Apostelgesch. erwähnten Personen vorschwebten, und dass er an die Reise des Apostels nach Jerusalem dachte, obwohl er dann in sehr kurzsichtiger Weise die Schwierigkeiten, in die er sich damit verwickelte, übersehen haben müsste. Aber dicht neben den bekannten Namen finden sich ganz unbekannte, neben den allenfalls naheliegenden Kombinationen ganz fernliegende und zwecklose, wie der Mantel und die Bücher, die Paulus in Troas

gelassen haben soll. Dass diese Angaben schon durch die Widersprüche, in die sie sich verwickeln, sich als erfunden verraten (Hltzm. p. 125), lässt sich nur durch eine tendenziöse Exegese irgendwie wahrscheinlich machen.

Diese Schwierigkeiten waren es, welche von jeher selbst im Lager der Kritik immer wieder die Vermutung weckten, dass irgend welche echte paulinische Reliquien unseren Briefen zu Grunde liegen. So hielt Credner in seiner Einl. 1836 noch an der Echtheit des Titusbriefes (mit Ausnahme von 1 1—4) fest und liess den II Tim aus zwei echten Paulusbriefen durch Kombination und Interpolation entstanden sein; so hatte nach Ewald der Verf. eifrig nach Paulussendschreiben geforscht und wirklich noch einige kurze Handschreiben an Tim und Tit gefunden, die er Tit 3 12—15. II Tim 1 15—18. 4 9—22 frei benutzte (sieben Sendschreiben 1870 p. 228); und Weisse bezeichnete diese Stücke (mit Ausn. von 1 15—18) geradezu als den authentischen Kern unserer Briefe (Philos. Dogm. 1885. I, p. 146). Besonders Hitzig war es, der die Vermutung aufstellte, dass Paulus ausser den uns bekannten Briefen auch kürzere Schreiben mit Aufträgen, Nachrichten u. dgl. hinterlassen haben müsse, und Krenkel hat ebenfalls drei dergleichen (Tit 3 12 f. II Tim 1 16 f. 18b. 4 9—21) in den oben genannten Partieen des Tit u. II Tim nachweisen zu können geglaubt (Beiträge . . zur . . . Geschichte . . des . . Paulus 1890, p. 395—468). Am meisten reizte natürlich der zweite Timotheusbrief zu solchen Vermutungen. So fand schon Hausrath in 1 1. 2. 15—18. 4 9—18 ein echtes Schreiben des Apostels (der Apostel Paulus 2 Aufl. 1865), und wenigstens einzelne Stücke daraus bezeichneten auch Hase, Pfleiderer, Immer u. a. als echte apostolische Reliquien. Dann hat Lemme (das erste Ermahnungsschreiben des Paulus an Tim 1882) den ganzen Brief mit Ausnahme von 2 11—4 5 für echt erklärt. Ganz wunderlich war es, wenn Grau gar die Briefe nach dem Tode des Paulus von Timotheus und Titus selbst unter Benutzung von Billetten und persönlichen Erinnerungen verfasst sein liess (Entwicklungsgeschichte des neutestamentlichen Schrifttums II. 1871), während Plitt nur eine Bearbeitung echter Paulusbriefe zu Anfang des 2. Jahrh. annahm, die ihnen einen etwas anderen Color verliehen habe. Kübel (im Strack-Zöcklerschen Kommentar) führte den eigentümlichen Charakter der Briefe auf die Redaktion des Lukas zurück, Riggenbach (ebendas.) auf die des Timotheus. v. Soden erkennt in Tit 3 12—15. II Tim 1 15—18. 4 19—21 mit Ausschluss von V. 20 (21a ?), vielleicht auch 4 6—8 paulinische Billette, wozu er kurze aus Tit 1 1 f. II Tim 1 1 f. zu entnehmende Adressen rechnet. Knoke hält II Tim für paulinisch, hält aber Umstellungen für notwendig, um die ursprüngliche Ordnung wiedererkennen zu können. In Tit scheidet

er 1 7—9. 12f. aus. I Tim aber zerlegt er in drei Urkunden, a) eine Instruktion des Paulus an Timotheus (J): 1 3f. 18ff. 2 1—10. 4 12. 5 1f. 3. 4b. 5f. 11—15. 19—23, b) eine Lehrschrift des Pl an Timotheus (L): 1 12—17. 3 14—16. 4 1—11. 13—16. 2 12—15. 5 7f. 6 17ff. 1 5—11. 6 2c—16 und c) Bruchstücke aus einer Kirchenordnung für eine paulinische Gemeinde (KO): 3 1—10a. 12. 10b. 13. 2 11. 5 9f. 16. 4a. 17. 6 1f. Hesse nimmt in I Tim ein Bestallungsschreiben an, welches den Tim zum Bischof von Eph. machen will; dies ist durch Einsatzstücke erweitert. II Tim ist aus zwei paulinischen Fragmenten zusammengearbeitet, auch Tit hat eine paulinische Grundlage. Eine eingehende Kritik dieses Versuchs vgl. bei Hilgenfeld ZwTh 1898, 1. Auch Harnack lässt paulinische Briefe oder Brieffragmente aus der Zeit 59—64 etwa 90—100 überarbeitet und erweitert sein, aber dann noch bis gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts Zusätze erfahren haben (Kirchenordnungsanweisungen, Antignostisches u. dergl.). Ähnlich Jülicher, Hilgenfeld.

Aber abgesehen davon, dass alle solche Hypothesen gänzlich in der Luft schweben, und dass sich kaum irgend eine klare Vorstellung von Zweck und Art solcher Billette gewinnen lässt, wie sie hier vorausgesetzt werden, erschwert diese ganze Annahme das Problem, statt es zu erleichtern. Denn die Benutzung solcher Reliquien in Briefen, mit deren eigentlicher Tendenz sie garnichts zu tun haben, könnte nur beabsichtigen, den Schein echter paulinischer Briefe zu erwecken. Dann aber sind unsere Schriftstücke nicht unbefangene pseudonyme Erzeugnisse, sondern raffinierte Fälschungen. Tendenziöse Interpolationen aber von paulinischen Briefen wird man schwerlich günstiger beurteilen können.

4. Holtzmann wird nicht müde, die Apologetik darüber zu verspotten, dass sie bei der gemeinsamen Verteidigung der Briefe doch eigentlich in beständigem Kampf unter sich begriffen sei, sofern die einen die Briefe noch in dem uns bekannten Leben des Apostels unterbringen, die anderen in der Zeit nach der römischen Gefangenschaft, die einen den Titusbrief früher geschrieben sein lassen, die anderen den I Timotheusbrief. Trotzdem ist jene Hauptdifferenz eine Kleinigkeit im Verhältnis zu dem Dissensus, der immer noch in der Kritik über die Frage besteht, in welche Zeit die Briefe, wenn unecht, zu setzen sind; und doch muss die Probe und die Frucht der ein Werk dem traditionellen Verfasser absprechenden Kritik sein, dass man dasselbe aus den Verhältnissen einer bestimmten Zeit heraus besser zu erklären vermag, wie Baur mit Recht stets gefordert hat. Ob man aber mit der Schleiermacher-de Wette'schen Kritik, der auch noch Männer wie Credner, Meyer, Ewald, Mangold, Reuss anhingen, die Briefe dem ersten Jahrhundert

zuschreibt und also von einem Apostelschüler herleitet, oder mit der Baurschen sie in die Markionitische Zeit setzt, d. h. mit Hilgenfeld und Schenkel sie etwa 150 ansetzt, oder mit Volkmar die Zeit bis 170 offen hält, das ergibt natürlich eine geschichtlich total verschiedene Auffassung unserer Briefe. Aber dazwischen liegt noch eine dritte Gruppe von Kritikern, die wie Beyschlag an die trajanische Zeit denken (vgl. Jülicher: etwa 125) oder wie Hltzm. (vgl. Hilgenfeld) noch über Hadrian hinausgehen, während Hausrath bei der Zeit des letzteren stehen bleibt, und Pfleiderer die Briefe zwischen Trajan und Hadrian teilt. Soden geht bis Domitian herauf. Das beweist doch sicher soviel, dass sie nicht die festen Merkmale einer bestimmten Zeit an der Stirne tragen.

Aber auch über die Reihenfolge der Briefe ist ja die Kritik mindestens ebenso uneins, wie die Apologetik. Zwar dass der erste Timotheusbrief wohl einmütig zuletzt angesetzt wird, ist immer noch eine Nachwirkung der Schleiermacherschen Kritik, bei welcher der dürftige Grund, dass erst I Tim 1 20 Hymenaeus und Alexander als exkommuniziert erscheinen, selbst noch bei Hltzm. p. 255 seine Rolle spielt *). Ebenso lag es ja nahe, den II Timotheusbrief, der nach der Ansicht vieler immer noch an paulinische Reliquien oder Überlieferungen anknüpft, zu dem Ausgangspunkte der ganzen Komposition zu machen. Dennoch meinte gerade Mangold gefunden zu haben, dass die Irrlehrer im Titusbriefe noch ganz ausserhalb der Gemeinde stehen, während sie im II Tim in die Gemeinde eindringen, im I Tim die häretische Umbildung der christlichen Ideen in den Essenismus bereits bis zu den letzten Konsequenzen fortgeführt erscheint. Umgekehrt findet Hltzm. p. 254 nicht nur die Polemik gegen die Irrlehrer, sondern auch die kirchlichen Tendenzen im Titusbriefe vorgeschritten. Aber so leicht wie Hltzm. meint ist die Schwierigkeit, dass der Verfasser, der seine beiden ersten Kompositionen an verschiedene Apostelschüler adressiert, in der dritten zu Timotheus zurückkehrt, doch wohl nicht zu beseitigen. Überhaupt aber bleibt bei der Hypothese der Unechtheit die dreimalige Variation desselben Thema's immer sehr auffallend, zumal doch keinesfalls in den Briefen so wechselnde Zeitspuren

*) Dass auf die törichte Behauptung eines bereits exkommunizierten Christen II Tim 2 18 nicht als auf ein Warnungsbeispiel dafür, wohin die Lehrverirrungen führten, verwiesen werden könne, ist doch eine ganz haltlose Behauptung; und wenn der Ἀλέξανδρος ὁ χαλκεύς II Tim 4 14 wirklich mit dem I Tim 1 20 genannten Ἀλέξανδρος identisch wäre, wozu doch an sich kein Grund vorliegt, so wäre es dann ja erst recht begreiflich, warum der von ihm Exkommunizierte dem Apostel so viel Böses zugefügt hat. Hilg. lässt umgekehrt die (in unseren Briefen überarbeiteten) Urschriften des Tit und II Tim der des I Tim folgen.

vorliegen, dass man mit Grund voraussetzen könnte, erst die veränderten Verhältnisse hätten dem Verfasser zu immer neuen Versuchen den Impuls gegeben. Dagegen will es wenig besagen, wenn die Kritik sich darüber geeinigt zu haben scheint, dass die Briefe in Rom entstanden sind (Hltzm. p. 271 ff.).

Vor allem aber entsteht die Frage, ob die Kritik die Entstehung der Briefe aus ihrer Tendenz begreiflich gemacht hat. Zwar die älteren Versuche von Baur und Credner, auch diesen Briefen die Unionstendenzen des 2. Jahrhunderts unterzulegen, scheinen neuerdings aufgegeben. Vielmehr ist man darüber einig, dass der Verf. die überlieferte Lehre gegenüber der hereinbrechenden Irrlehre durch Festigung des bischöflichen Lehr- und Hirtenamtes hat sichern wollen und der hereinbrechenden Zerfahrenheit der Gemeindeverhältnisse gegenüber sich als kirchlicher Organisator bewährt hat. Insbesondere Hltzm. hat in einer überaus ansprechenden Darstellung die Zeitgemässheit wie die bleibende Bedeutung seines Unternehmens von diesem Gesichtspunkt aus anschaulich zu machen versucht (p. 275—82). Fragt man aber, wie weit die vorliegenden Briefe diesem immer reicher und mit immer schärferen Zügen ausgemalten Bilde entsprechen, und wieweit dasselbe also den Schlüssel zu einem geschichtlichen Verständnis unserer Briefe bietet, so zeigt sich hier doch eine Diskrepanz, die dies Resultat völlig in Frage stellt.

Gerade der angeblich älteste der Briefe, in dem doch der eigentliche Zweck der Komposition am unmittelbarsten hervortreten müsste, ist zum grössten Teile mit ganz allgemeinen Ermahnungen zu christlichem Leidensmut und treuer Berufserfüllung ausgefüllt, die mit diesen Tendenzen garnichts zu tun haben und in keiner Weise irgend eine Nebenabsicht der Komposition bilden können, da sie in dieser Form in den beiden anderen Briefen garnicht wiederkehren. Daneben findet sich zwar schon reichlich die Aufforderung, den herrschenden Lehrverirrungen entgegen zu treten; aber Hltzm. selbst bemerkt p. 254, dass hier von dem Episkopat und irgend welchen das Gemeindeleben umfassenden Anordnungen noch keine Spur sich findet, d. h. also, dass hier die eigentliche Tendenz der Briefe noch garnicht hervortritt. Im Titusbrief tritt zwar bereits das Bestreben auf, durch die Gemeindeorganisation und die Verbindung der Lehrtätigkeit mit dem Gemeindeamte die Reinheit der Lehre zu sichern; aber die angestrebte Organisation ist die alt-presbyteriale des apostolischen Zeitalters und keine kirchliche Neuerung. Die den grössten Teil des Briefes füllenden Anweisungen für die Unterweisungen der einzelnen Klassen der Gemeindeglieder dringen allgemein auf christlich-sittliches Leben und haben wieder mit der angeblichen Tendenz der Briefe garnichts zu tun, da von irgend einer Gemeindedisziplin keine Rede ist. Im ersten

Timotheusbrief ist am meisten von den Lehrverirrungen wie von der Gemeindeordnung die Rede; aber die vorausgesetzte Beziehung dieser beiden Gegenstände auf einander tritt doch tatsächlich nur in 3 2. 5 17 ganz gelegentlich hervor. Die Vorschriften über die Besetzung des in der Gemeinde bereits bestehenden Bischofsamtes gehen, wie im Titusbrief, auf bürgerliche Unbescholtenheit und christlich-sittliche Bewährung hinaus; was über die Disziplin der Presbyter gesagt ist, bezieht sich auf sittliche Verfehlungen und nicht auf Lehrverirrungen. Dazu treten ganz analoge Vorschriften für das Diakonenamt, das seiner Natur nach mit der Lehrfrage garnichts zu tun hat, Verordnungen über das Gemeindegebet und die Witwenverpflegung, die jenen Tendenzen so fern als möglich stehen, und die Polemik gegen die Lehrverirrungen läuft in Warnungen vor dem Geiz und Mahnungen an die Reichen aus, die sich dem angeblichen Zweck der Komposition gegenüber doch ganz fremdartig ausnehmen.

Man muss gegen diese einfachen Tatsachen absichtlich das Auge verschliessen, um mit Anknüpfung an ganz vereinzelte, noch dazu vielfach tendenziös gedeutete Stellen immer wieder von den kirchlichen Tendenzen unserer Briefe in einem Tone zu reden, dem Inhalt und Beschaffenheit derselben nun einmal vollständig widerspricht. Dazu kommt, dass gerade Holtzmanns dankenswerte Revue über die neuere Kritik zeigt, wie weit dieselbe noch davon entfernt ist, ein sicheres Bild der in unseren Briefen bekämpften Irrlehre gewonnen zu haben, und wie verschieden noch vielfach die in ihnen vorausgesetzten oder erstrebten kirchlichen Ordnungen aufgefasst werden, sobald man einmal über die allgemeinsten Schilderungen ihrer Tendenzen hinausgeht. Dann wird man zuletzt doch zugeben müssen, dass die Hypothese der Unechtheit für das geschichtliche Verständnis unserer Briefe noch wenig Frucht gebracht hat, vor allem aber, dass sie auch durch ihre Vermutungen über die Tendenz derselben die Rätsel unserer Briefe nicht gelöst, vielmehr, wie die Apologetik allerdings von Anfang an mit Recht behauptet hat, nur eine Fülle neuer Schwierigkeiten und ungelöster Rätsel geschaffen hat. Eben das ist der Grund, weshalb selbst für den, der die für die Annahme des paulinischen Ursprungs übrig bleibenden Schwierigkeiten sich nicht verhehlt, es immer die nächste Aufgabe bleibt, zu versuchen, wie weit dieselben sich unter dieser von den Briefen selbst im Einklange mit der Tradition gegebenen Voraussetzung lösen lassen.

§ 8. *Exegetische Literatur zu den Pastoralbriefen*

(s. auch Lit. zum Römerbrief).

Chrysostomus, in epistulas ad Tim. et Tit. homiliae, opp. ed. Montfaucon, Paris 1838, tom. XI.

Theodori Mopsuesteni in epp. B. Pauli commentarii, ed. Swete, Cambr. 1880. 82.

Euthymii Zigabeni commentarius in XIV epp. S. P. et VII catholicas, ed. Nicephorus Calogeras, Athen 1887.

Hieronymus, comm. in ep. ad Tit., opp., Paris 1645, tom. VI.

Luther, scholia et sermones in I Joannis ep. atque adnotationes in epp. Paulinas ad Timoth. et Titum, ed. Bruns, Lübeck 1797.

Melanchthon, enarratio ep. I ad Timoth. et II, c. 1. 2, Wittenberg 1561.

Calvin, Comm. in epp. Pauli, Gen. 1565, ed. Tholuck, Halle 1831—34, Bd. II.

Heydenreich, die Pastoralbriefe 1826—1828.

Flatt, Vorlesungen über die Briefe Pauli an Timotheus und Titus 1831.

Mack, Kommentar über die Pastoralbriefe des Ap. Paulus 1836. ²1841.

Leo, I Tim. 1837. II Tim. 1850.

Matthies, Erklärung der Pastoralbriefe 1840.

Wiesinger (Olshausens Kommentar) 1850.

Huther (Meyer's Kommentar), 1.—4. Aufl. 1859—1876.

Möller (de Wette's exeg. Handb., 3. Aufl.) 1867.

Oosterzee (Lange's Bibelwerk) 1860—64.

Ewald, sieben Sendschreiben des Neuen Bundes 1870.

Plitt, die Pastoralbriefe. Praktisch ausgelegt 1872.

Pfleiderer, Protestantenbibel 1872.

Fairbairn, the pastoral epistles 1874.

Hofmann, Die h. Schrift N. T. VI, 1874.

Bahnsen, die sogen. Pastoralbriefe, I: Der 2. Timotheusbrief 1876.

J. T. Beck, Erklärung der 2 Briefe Pauli an Timotheus, herausgegeben von Lindenmeyer 1879.

H. J. Holtzmann, die Pastoralbriefe, krit. und exegetisch bearbeitet 1880.

Kölling, der erste Brief Pauli an Timotheus, aufs Neue untersucht und ausgelegt 1882. 1887.

Knoke, praktisch-theol. Kommentar z. d. Pastoralbriefen d. Ap. P. 1887. 1889.

Plummer, Pastoral epistles (Expositors Bible) 1888.

Kübel (in Strack-Zöckler's Kurzgef. Komm. z. d. hl. Schr. A. und N. T.) 1888. 2. Aufl. bearbeitet von Riggenbach 1897.

Hesse, die Entstehung der neutestamentl. Hirtenbriefe 1889.

Sadler, the epistles of S. Paul to the Col., Thess. and Timoth. 1890. The epistles of S. Paul to Titus, Philem. and Hebrews 1890.
v. Soden (Hand-Kommentar z. NT., III, 1) 1891. ²1893.
J. P. Lilley, the Pastoral epistles (Handbooks for Bible Classes) 1901.
E. Krukenberg, die Briefe Pauli an Timotheus und Titus 1901.
Vgl. noch Bois, zur Exegese der Pastoralbriefe, JprTh 1888.
Baljon, opmerkingen op het gebied van de conjectural critiek: de 1. en tweede brief aan Timotheus, ThSt 1888. 1889.

Προς Τιμοθεον α'.

So die älteste Überschrift bei ℵAK (vgl. DFG: *αρχεται πρ. τιμ. α'*) Die Rcpt. hat *η προς τιμ. επιστολη πρωτη* (vgl. LP).

Kap. I.

V. 1f. Zuschrift und Gruss. — *ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ*) deutet an, dass nicht der Freund an den Freund oder der Lehrer an den Schüler schreibt, sondern der Apostel an seinen Delegierten (Bck.), d. h. dass der Brief ein amtlicher Geschäftsbrief ist. Bng.: familiaritas seponenda est, ubi causa dei agitur. — *κατ' ἐπιταγήν*) vgl. I Kor 7₆. II Kor 8₈. Röm 16₂₆. Es ist nicht gleich *διὰ θελήματος* (I Kor 1₁. II Kor 1₁); denn dieses begründet sein Apostelrecht, jenes weist auf den ihm als Apostel gewordenen Auftrag, auf seine Apostelpflicht. Paul. will durch diesen Zusatz andeuten, dass es nicht aus eigener Wahl geschieht, wenn er seinem geistlichen Kinde statt eines väterlichen Wortes einen Brief in apostolischer Vollmacht schreibt, sofern er dabei im göttlichen Auftrage seines Apostelamtes waltet*). — *θεοῦ σωτῆρος ἡμῶν*) hebt, wie Jud 25,

*) Paulus will also durch diesen Zusatz nicht bloss die Selbstgewissheit von dem göttlichen Ursprung und Gehalt seines Apostelamts ausdrücken (Mtth., Hth.), wozu ja dem Schüler und Freunde gegenüber kein Grund vorlag, auch nicht das Ansehen des Timoth. den Irrlehrern gegenüber stärken (Hdrch., Bck.) oder die im Briefe enthaltenen *ἐπιταγαί* vorbereiten (Köll., Kn). — Lies V. 1 mit ℵDFGP *χριστου ιησου*

hervor, dass es sich um Gott handelt, sofern er unser Erretter ist, während sonst (doch vgl. 4 10) überall der Begriff unseres Erretters dadurch näher bestimmt wird, dass es Gott sei (ὁ σωτὴρ ἡμῶν θεός). Der schon alttestamentliche Ausdruck (Ps 24 5. Jes 45 15) fasst nur in einen term. techn. zusammen, was I Kor 1 21. Eph 2 8 ausführlich ausspricht, dass Gott der Urheber derjenigen Veranstaltungen ist, welche unsere Errettung (vom ewigen Verderben) ermöglichen. Diese Charakteristik Gottes deutet an, dass der Auftrag Gottes, den er als Apostel auszurichten hat, auf diese Errettung abzielt, um seine Willigkeit, demselben zu folgen, zu erklären. Nach Köll. hat sie ihre Spitze gegen die, welche Gott zum blossen Nomotheten degradieren, nach Hltzm. gegen die Gnosis, welche den Heilsgott vom Schöpfergott trennt. — καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ) führt den Auftrag, den Paul. als Apostel empfangen hat, noch ausdrücklich auf den in der Person Jesu erschienenen Heilsmittler zurück, der ihm denselben bei seiner Aussendung überbracht hat (vgl. Gal 1 1). — τῆς ἐλπίδος ἡμῶν) bezeichnet, inwiefern Jesus der Heilsmittler ist. Der Ausdruck besagt aber nicht, dass Christus der Gegenstand unserer Hoffnung sei (Hofm., Köll.), sondern, wie Kol 1 27 (wo dieser Gegenstand daneben ausdrücklich bezeichnet ist) deutlich zeigt, nach bekannter Metonymie den Grund (de W., Wies.) oder Vermittler, Bürgen (Sod.) derselben. Unklar vermischen beides Mtth., Hltzm., Bck. Gegenstand unserer Hoffnung ist das positive Korrelat der σωτηρία, die ζωὴ αἰώνιος oder δόξα; und sofern Christus die Erlangung derselben ermöglicht hat, wird der Auftrag Gottes unseres Erretters, der zu diesem Ziele führen soll und den er dem Apostel übertragen hat, zugleich auf ihn zurückgeführt. — V. 2. γνησίῳ τέκνῳ ἐν πίστει) Es ist Glaube, worin sich zeigt, dass Tim wahrhaft von ihm erzeugt ist (I Kor 4 15). Daher involviert γνησίῳ (II Kor 8 8) keinen Gegensatz gegen solche, die es dem Scheine nach sind (Krk.), etwa die Irrlehrer (Hth., vgl. Bck.), auch deutet es nicht bloss auf die Ungetrübtheit des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn (Kn.), sondern hebt hervor, dass das Kindesverhältnis des Tim zu ihm einen tieferen Grund hat, als das durch leibliche Erzeugung entstandene, und darum gewiss ein echtes ist. Eben darum bedurfte es einer ausdrücklichen Motivierung, wenn Paulus nicht mit einem Worte väterlicher Liebe sich an ihn wendet, sondern in amtlicher Eigenschaft. Mit Phl 2 20. 4 3 (woher Hltzm. ihn ableitet) hat der Ausdruck garnichts zu tun. — χάρις, ἔλεος, εἰρήνη) Diese Erweiterung der üblichen Grussformel findet sich ausser II Joh 3 nur noch II Tim 1 2,

nach αποστολος, während ℵ an zweiter Stelle bereits mit KL (Rcpt.) die gewöhnliche Stellung ιησ. χρ. eingebracht hat, weil sie vorher κυριου haben.

und hat darum gewiss individuelle Gründe, obwohl es vergeblich wäre, dieselben noch aufspüren zu wollen*).

Kn. fasst V. 1f. als Werk des Kompilators, da der Inhalt des folgenden Briefes weder zu der bei Paulus ungewöhnlichen Prädizierung Gottes und Christi noch zu dem eigenartigen Gruss Veranlassung gegeben habe.

V. 3f. Auftrag wider die Lehrverirrungen. — *καθώς*) ist nicht gleich *ὡς*, *ὥσπερ*, wie es die älteren Ausleger meist nahmen (vgl. noch de W., Wies.), und drückt nicht eine bloss formelle Korrespondenz des Vordersatzes und Nachsatzes aus wie Röm 5 15. Gal 4 29, sondern bezeichnet die in der Gleichstellung liegende Norm: *demgemäss, wie* (Röm 1 28. I Kor 4 17, vgl. das gewöhnliche *καθὼς γέγραπται*). Darum kann der intendierte Nachsatz nicht gelautet haben: *οὕτως καὶ νῦν παρακαλῶ* (so gew. und noch Lill., vgl. Win. § 63, I, 1), zumal ein so betontes *καὶ νῦν* kaum ausgelassen sein könnte (vgl. Otto), sondern es muss ein Imperativsatz beabsichtigt gewesen sein (Hfm., Mllr., Hltzm., Krk., schwankend Hth.), der zunächst natürlich den früher gegebenen Befehl einschärfen sollte, event. aber noch neue hinzufügen (vgl. zu 2 1). Da es unzulässig ist, diesen Imperativsatz einfach vor *καθώς* zu ergänzen (Bck., vgl. Beza), so ist derselbe über dem Fortgang der Rede, insbesondere über dem V. 5 eintretenden selbständigen Erläuterungssatze, fallen gelassen, weil ja doch schon im Vordersatze ausreichend angedeutet war, um welches Tun es sich handle. Vgl. das ganz analoge Anakoluth Röm 5 12**).

Knoke scheidet V. 5—17 als Bestandteil der Urkunde L aus und findet in V. 18ff. den gesuchten Nachsatz zu V. 3f.

---

*) Das *ημων* nach *πατρος* (Rcpt. nach KLP) ist zu streichen. — Gewiss geht das hinzugefügte *ἔλεος* nicht auf die amtliche Stellung des Tim (Otto, vgl. Krk. nach Chrys., Theoph., Luther) oder auf das Bedürfnis der tirones im Streite Christi (Bck.); denn es hebt neben der wirksamen Gnade (*χάρις*) als dem Grund alles Heils (*εἰρήνη*) speziell „die erbarmende Liebesbewegung" (Hth.) hervor gegen den in irgend einer Not ihrer Bedürftigen (vgl. Röm 9 23. 11 31. 15 9).

**) Ganz unmöglich ist es, in V. 18 den Nachsatz zu suchen, sodass V. 5—17 zu parenthesieren wäre (Bng., vgl. Ew., Plitt), oder mit Knachtbull den Imper. *πρόσμεινατ* zu lesen und damit den Nachsatz zu beginnen. Sod. findet in 2 1 die sachliche Fortsetzung. Otto, Köll. finden den Nachsatz in *ἵνα παραγγείλῃς* (vgl. schon Piscator, Flatt), das einen Imperativsatz vertreten soll, wie II Kor 8 7. Eph 5 33; aber der Eintritt des Nachsatzes ist durch nichts indiziert, und die dem Leser naturgemäss sich darbietende Verbindung mit dem einer Ergänzung bedürftigen *προσμεῖναι* höbe jede Möglichkeit des Verständnisses auf. — V. 4 lies *ἐκζητησεις* (ℵA) statt des gewöhnlichen *ζητησεις* (Rcpt. nach DFGKLP). Die Rcpt. *οικοδομιαν* ist eine halbe Korrektur von *οικοδομην* (D Jren. it. vg. go.) nach dem durch alle anderen Mjsk., unter denen freilich BCE fehlen, bezeugten *οικονομιαν*.

παρεκάλεσά σε) bezeichnet nicht, dass er ihn gebeten habe (de W. nach Chrys.), sondern dass er ihn ermahnt hat (Röm 12 1. 3. I Kor 1 10. 4 16), wie das parallele διεταξάμην Tit 1 5. — προσμεῖναι ἐν Ἐφέσῳ) gehört natürlich zusammen, da die angeblich intendierte Verbindung des ἐν Ἐφ. mit παρεκάλεσα (Otto, Köll.) bei der vorliegenden Wortfolge von keinem Leser zu erraten war, und die vermeintliche Unmöglichkeit der Verbindung mit προσμ., die dazu nötigen soll, so wenig vorhanden ist, dass vielmehr das προσμεῖναι ohne den präpositionellen Zusatz schlechthin unverständlich bleibt*). — πορευόμενος εἰς Μακεδονίαν) gehört zu παρεκάλεσα. Vergeblich sucht Otto (vgl. Köll.) aus „der Topik der Partizipialsätze" nachzuweisen, dass dies unmöglich sei, da πορευόμενος durchaus keine blosse Zeitangabe bildet, sondern, genau wie Act 12 25, motiviert (Hss.), weshalb Paulus dem Tim auftrug, was er selbst hätte tun können; denn der Natur der Sache nach kann dasselbe nicht bezeichnen, dass P. auf der Reise begriffen war, sondern heisst: *als ich abreiste nach Makedonien* (vgl. Röm 15 25. Mt 11 7. Lk 14 31. Joh 11 11). Behauptet man, dass dann der Partizipialsatz einzig natürlich gleich hinter καθώς stände, so übersieht man, dass er dadurch einen Nachdruck empfinge, den er im Zusammenhange nicht hat; nach παρεκάλεσά σε konnte er aber nicht stehen, ohne den natürlichen Zusammenhang des Hauptverbums mit dem Infinitiv zu zerreissen. Gerade die Stellung nach προσμεῖναι ἐν Ἐφέσῳ ergibt Ephesus als Ausgangspunkt für sein πορεύεσθαι und beweist, dass er mit Tim dort gewirkt hatte, als er denselben dableiben hiess, weshalb die Vergleichung von Tit 1 5 und die Behauptung, P. hätte wie dort geschrieben, wenn er den Tim

*) Gerade wenn das προσμεῖναι im Sinne von „standhalten" genommen wird, ist eine nähere Bestimmung schlechterdings erforderlich, wie die Erklärung Ottos selbst zeigt, die bald ein Standhalten gegen die Irrlehrer, bald ein Standhalten bei dem von Gott verordneten Heerführer unterschiebt, obwohl keines von beiden dasteht. Dass aber προσμένειν jenen bestimmten Sinn nicht zu haben braucht, zeigen Stellen wie Act 18 18. Mk 8 2 unwiderleglich; und wenn man auch in dem Comp. den prägnanteren Sinn des Verbleibens finden will, so schliesst das nicht nur nicht die Verbindung mit dem lokalen ἐν Ἐφέσῳ aus, sondern dieses ergibt vielmehr erst die für jenen Sinn notwendige Ergänzung eines Sichverhaltens (hier: Sichaufhaltens), bei welchem er verbleiben soll. Dass aber der lokale Zusatz der Komposition mit πρός nicht widerstrebt, zeigt evident das προσκαρτεροῦντες — ἐν τῷ ἱερῷ Act 2 46. Dazu kommt, dass, wenn Paulus dem Tim diesen Brief noch in Ephesus selbst vor seiner Abreise nach Makedonien einhändigte, es unbegreiflich bleibt, warum er hervorhob, dass er ihm diesen Auftrag eben dort erteilt habe.

in Ephesus zurückliess, garnichts beweist*). — *ἵνα παραγγείλῃς*) bezeichnet den Zweck, zu welchem P. den Tim in Ephesus bleiben geheissen hatte. Mit der Erinnerung daran ist aber keineswegs der eigentliche Zweck dieses Briefes (Mtth.) ausgesprochen, sondern nur der Punkt, an welchen P. zunächst seine Weisungen anknüpft. Zu *παραγγέλλειν*, welches ein kategorisches Gebieten bezeichnet, vgl. I Kor 7 10. 11 17. I Th 4 11. — *τισίν*) *gewissen Leuten*, die der Apostel nicht näher bezeichnen will, die aber Tim kennt. Ganz so Gal 1 7. I Kor 4 18. II Kor 3 1. — *μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν*) nur noch 6 3. Es kommt von *ἑτεροδιδάσκαλος* her, das, wie *καλοδιδάσκαλος* Tit 2 3 einen bezeichnet, der Schönes lehrt, nur einen bezeichnen kann, der Andersartiges lehrt (vgl. II Pt 2 1 *ψευδοδιδάσκαλος*). Unmöglich also kann *ἑτεροδιδασκαλεῖν* heissen: einem anderen Lehrer folgen (Otto, Hss., vgl. Kn.), wozu auch Hltzm. neigt, weil die Pastoralbriefe immer darauf dringen, sich nur mit den Verführten, aber nicht mit den Verführern einzulassen. Aber das geschieht auch hier nicht, wo diesen das *ἑτεροδιδασκαλεῖν* lediglich kategorisch verboten wird**). Dass nun das Andersartige, das die *τινές*

*) Unnatürlich wird die Stellung des Partizipialsatzes nur, wenn man mit Hfm. (vgl. Mtth.) annimmt, dass P. auf seiner Reise nach Makedonien dem Tim habe Weisung zugehen lassen, ohne in Ephesus gewesen zu sein, oder mit Lill. p. 16, dass er bei einem Zusammentreffen mit Tim, der bereits einige Zeit in Ephesus gewesen war und gern den Apostel begleitet hätte, ihn ermahnte, dort zu bleiben, da er dann allerdings ein reiner Zeitsatz wird. Um das *πορεύεσθαι εἰς Μακ.* auf den Tim zu beziehen, behauptet Mtth., dass der Partizipialsatz sich auf *σε* beziehe, und beruft sich auf die durchaus andersartigen Fälle, wo ein solcher, um grössere Selbständigkeit zu gewinnen, sich anakoluthisch im Nominativ anfügt (Eph 4 1. 2. Kol 3 16), was hier ohne jeden Anlass den Ausdruck missverständlich gemacht hätte. Bck. lässt ihn durch Inversion dem Satze mit *ἵνα*, zu dessen Subjekt er gehöre, voraufgestellt sein, was bei seiner (richtigen) Fassung des *προσμεῖναι ἐν Ἐφέσῳ* sinnlos ist, da Tim nicht in Ephesus bleiben kann, um auf seiner Reise nach Makedonien den Auftrag des Apostels auszurichten. Einen Sinn hat diese Verbindung nur, wenn man mit Otto den Apostel diesen Auftrag in Ephesus erteilen lässt und den Satz mit *ἵνα* als imperativischen Nachsatz zu *καθώς* fasst (s. o.). Aber obwohl sich Eph 3 18 wirklich ein Partizipialsatz dem Satze mit *ἵνα*, zu dessen Subjekt er gehört, vorangestellt findet, fehlt hier jeder Anlass für die starke Betonung, die er dadurch erhielte, und schliesst der naturgemässe Anschluss an das Verbum des Vordersatzes jede Möglichkeit des Verständnisses für die angeblich intendierte Verbindung mit *παραγγείλῃς* aus.

**) Auch die Bemühungen von Köll., die Ottosche Erklärung zu rechtfertigen, sind vergeblich. Alle von ihm angeführten Composita mit *ετερο-* (p. 260 f.) sind anders, weil der damit komponierte Begriff eine Sache und keine Person bezeichnet, und das allein scheinbar ähnliche *ἑτεροδέσποτος* nicht mit *δεσπότης*, sondern mit dem Adj. *δεσποτός* = *δεσποστός* komponiert ist. Seine Bemühungen, dem *καλοδιδάσκαλος* den Sinn von: vortrefflich gelehrt, wohlerzogen zu vindizieren

lehrten, ein ἕτερον εὐαγγέλιον (Gal 1 6) war (Hth.), also eine mit dem Evangelium im Widerstreit stehende Lehre (Sod.), ist entschieden unrichtig, da dieser Widerstreit in jenem Ausdruck nur liegt, sofern das ἕτερον von einem εὐαγγέλιον prädiziert wird, während das Evangelium seiner Natur nach nur eines sein kann (Gal 1 7). Natürlich liegt in dem ἑτερο-, dass das Gelehrte anderer Art ist, als das, was P. gelehrt wissen will; aber dass sich dasselbe gegensätzlich zu diesem verhält, liegt im Ausdruck nicht nur nicht, sondern würde ohne Zweifel durch einen viel schärferen Ausdruck bezeichnet sein. Mit vollem Rechte haben Wies., Hfm., Krk. geltend gemacht, dass es sich um ein Lehren andersartiger Dinge im Vergleich mit denen, welche in der Gemeinde gelehrt werden, handelt. Der Ausdruck fällt kein Urteil über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Lehren, er charakterisiert sie nur als fremdartige d. h. den Zwecken der christlichen Gemeinschaft fernliegende, welche eben darum in ihr nicht gelehrt werden sollen. — V. 4. μηδὲ προσέχειν) Die Behauptung, dass προσέχειν τινί kein auf Lehrer anwendbarer Ausdruck sei (Hfm.), ist reine Willkür, mag man daraus mit ihm schliessen, dass es sich hier um die Ermahnung anderer handelt, als V. 3 (vgl. Bck.), oder, was dann einzig natürlich, dass auch die ἑτεροδιδασκαλοῦντες verführte Gemeindeglieder sind (Otto, Köll., Kn., vgl. Hltzm.). Der Ausdruck heisst nichts anderes als: seine Aufmerksamkeit worauf richten (erg.: τὸν νοῦν), und bestätigt nur aufs vollkommenste, dass es sich bei dem ἑτεροδιδασκαλεῖν nicht um eine abweichende Art handelt, in der man dieselben Dinge lehrt, sondern um ein Lehren andersartiger Dinge, zu dem die ἑτεροδιδασκαλοῦντες dadurch kommen, dass sie ihre Aufmerksamkeit statt auf das eine, was not tut, auf μῦθοι καὶ γενεαλογίαι richten*). Daher auch das μηδέ (Röm 6 13. I Kor 5 8 u. öft.), welches ausdrückt, dass man diese Dinge nicht lehren, aber auch nicht einmal seine Aufmerksamkeit auf sie richten, sich mit ihnen beschäftigen soll, weil dies immer wieder dazu reizt, die darin gefundene neue Weisheit auch lehrend weiter zu verbreiten. — μύθοις) Dass die Art derselben erst durch das folgende (exegetische) καὶ

(I, p. 274f.), sind reine Künstelei; dass ἑτεροδιδάσκαλος Euseb. h. e. 3, 32 und -λεῖν bei Ign. ad Polyc. 3 nicht auf solche gehen kann, die fremde Lehrer haben, kann sein überkünstlicher Versuch, dies nachzuweisen (I, p. 265—69), nur bestätigen. Vgl. noch das von Hfm. angeführte und von Köll. I, p. 276f. nicht entkräftete κακοδιδασκαλεῖν mit dem Acc., das sich auch Clem. ad Cor. II, 10, 5 findet. Übrigens hat P. in ἑτεροζυγεῖν II Kor 6 14 eine ähnliche Bildung.

*) Sogar „der Begriff der Zustimmung" (Hth., Krk.) liegt nicht in den Worten, sondern tritt erst dadurch hinzu, dass man der Natur der Sache nach nur auf das seine dauernde Aufmerksamkeit richtet, dem man irgendwie zustimmt (vgl. Act 8 6. 16 14. Hbr 2 1).

γενεαλογίαις näher bestimmt werde (de W., Hth.), ist eine ganz willkürliche Voraussetzung. Da dieselben Tit 1 14 als jüdische charakterisiert werden, liegt gar kein Grund vor, hier an gnostische Mythologien (so neuerdings gew.) oder apokryphische Erzählungen über das Leben Jesu (Bck.) zu denken, oder den Ausdruck ganz allgemein auf falsche Vorstellungen über die Natur der Gottheit (Hth.) oder gar auf traditionelle gesetzliche Vorschriften (Leo nach Theodoret) zu beziehen. Es sind, dem späteren griechischen Sprachgebrauch gemäss, erdichtete Erzählungen (II Pt 1 16), welche über die geschichtlich beglaubigte Erzählung, den λόγος der Schrift, hinausgehen, entweder dieselbe sagenhaft fortspinnend, oder sie durch neue Erfindungen bereichernd. An diese Dinge knüpfte die Lehre der ἑτεροδιδασκαλοῦντες an. — καὶ γενεαλογίαις) können im Zusammenhange mit den jüdischen Mythen nur die alttestamentlichen Geschlechtsregister oder ihre traditionellen Fortbildungen sein. Natürlich aber handelt es sich hier nicht um einen rein genealogischen Gebrauch jener Geschlechtsregister, etwa um mit der national-jüdischen Abkunft das alleinige Anrecht auf das messianische Heil nachzuweisen (vgl. Einl. § 3, 3), sondern, wie das προσέχειν zeigt, auf eine aufmerksame Betrachtung derselben, welche irgendwie eine lehrhafte Verwertung zum Ziele hatte*). — ἀπεράντοις) *unbegrenzt*, endlos, vgl. Job 36 26. Es ist weder an sich (Flatt) noch zugleich (Chrys.): zwecklos, besagt auch nicht, dass die γενεαλογίαι nur einen willkürlichen, keinen notwendigen Abschluss finden (Hth.), sondern charakterisiert dieselben, natürlich in hyperbolischer Weise, als einen unerschöpflichen Gegenstand der Betrachtung, mit dem man nie zu Ende kommen kann, worin schon an sich das Unbefriedigende der Beschäftigung mit demselben liegt.

---

*) Die μῦθοι κ. γενεαλ. können natürlich weder heidnische Theogonien (Chrys.), noch die Geschlechtsregister Jesu sein (Theodoret, vgl. Credner), weder die kabbalistischen Sephiroth (Vitringa, Grotius), noch essenische Engelgenealogien (Michaelis, Heinrichs), noch endlich gnostische Emanationsreihen der Geister und Aeonen (so noch Hth., vgl. dagegen Einl. § 3), sein. Kn. denkt an haggadische und halachische Schriftauslegung; Cremer, Wörterb. d. neut. Gräc.[5], p. 217 erkennt in diesen Worten eine Verurteilung der durch Philo repräsentierten alex.-jüd. Religionsphilosophie in ihrer allegorischen Methode. Auch die stoische Methode, die Götter und Heldensage als allegorische Darstellungen zu fassen, wird von Plut. conv. disp. I, 1, 3 (613 D) als μύθῳ φιλοσοφεῖν bezeichnet. Die γενεαλογίαι καὶ μῦθοι bei Polyb. hist. 9,2 (vgl. Otto p. 131, Hfm., Lill.) bieten garkeine Parallele. Willkürlich ist auch die Erweiterung des Begriffs auf τὸ γενεαλογικόν bei Philo, sodass es sich hier um Untersuchungen des geschichtlichen Inhalts der Thora überhaupt handelt, die es nur mit dem Äusserlichen desselben zu tun hatten (Hfm. p. 44. 69, vgl. Köll. I p. 291).

αἵτινες) quippe quae, *als welche*, charakterisiert die *μῦθοι καὶ γενεαλογίαι* von einer Seite her, welche das Verbot, sie zum Gegenstande der Aufmerksamkeit zu machen, begründet. So Röm 1 25. 32 und sehr häufig bei Paulus. Obwohl im Genus sich an das letzte Wort anschliessend, geht es der Sache nach natürlich ebenso auf die *μῦθοι* (gegen Hfm.). — *ἐκζητήσεις*) darf nicht = *ζήτημα* im objektiven Sinne von Streitfragen (de W., Wies., Plitt, Ew., Hltzm.) genommen werden, sondern der Wortbildung entsprechend nur im subjektiven von Untersuchungen (Hfm.), wie zuletzt auch Hth. anerkannte (vgl. bes. Mllr. zu Tit 3 9). Eben hieraus erhellt, dass es sich bei den *μῦθοι* nicht um ihren erzählenden Inhalt als solchen, bei den *γενεαλογίαι* nicht um ihren historisch-genealogischen Inhalt handelt, da beide zu solchen Untersuchungen keinen Anlass bieten, sondern um einen tieferen Sinn beider, der durch eindringende Aufmerksamkeit zu lehrhaften Zwecken eruiert werden soll. — *παρέχουσιν*) Nur in der Verbindung mit dem Objekt *ἐκζητήσεις*, welches eine Tätigkeit bezeichnet, liegt es, dass der ursprüngliche Sinn von: darbieten (6 17, vgl. Kol 4 1), in welchem das Verbum nur mit einem sachlichen Objekt verbunden werden kann, sich umbiegt in den von: Anlass geben, verursachen, wie Gal 6 17 (*κόπους παρέχειν*). — *μᾶλλον ἤ*) wie I Kor 9 15, setzt keineswegs auch nur die Möglichkeit, dass jene Dinge in irgend einem Masse auch *οἰκονομίαν θεοῦ* darbieten können (Hfm.); denn *μᾶλλον* steht, wie so häufig, im Sinne von potius (Röm 14 13. I Kor 5 2) und schliesst daher den Gegensatz absolut aus, als ob *καὶ οὐ* stände. Die Wortverbindung ist aber gewählt (vgl. II Tim 3 4), weil durch diesen relativen Ausdruck der Kontrast dessen, was jene Gegenstände ihrer Aufmerksamkeit bieten, zu dem, was sie bieten sollen, noch stärker hervorgehoben wird. Während der Lehrer behufs der Mitteilung an andere seine Aufmerksamkeit auf das richten soll, was unmittelbar Ertrag für dieselben verspricht, bieten diese Dinge vielmehr nur immer Anlass zu neuen Untersuchungen, die ja, mag nun ihr Inhalt sein, welcher er will, noch keinen gesicherten Wahrheitsgehalt ergeben. — *οἰκονομίαν θεοῦ*) Die Beziehung auf das Haushalteramt (de W., Hfm., zuletzt auch Hth.) des *οἰκονόμος θεοῦ* nach I Kor 9 17, wofür freilich dann gewöhnlich ganz unberechtigt der Begriff der Tätigkeit eines solchen Haushalters (Sod., vgl. besonders Krk.) substituiert wird, scheitert an dem Genit. *θεοῦ*, der von *οἰκονόμος* nicht auf *οἰκονομία* übertragen werden kann, an dem für jenen Sinn nicht charakteristischen Zusatz *τὴν ἐν πίστει*, der keinesfalls darauf gehen kann, dass jene Tätigkeit Glauben bewirkt (Hfm., Krk.), und an dem ganzen Zusammenhange, nach welchem es sich nur um das handelt, was die der Aufmerksamkeit eines christlichen Lehrers werten Erkenntnis-

objekte in Wahrheit darbieten müssen, während es die μῦθοι καὶ γενεαλογίαι nicht darbieten. Das Amt (oder selbst die Tätigkeit) eines Haushalters Gottes kann aber in diesem Sinne nicht von einem der Beachtung werten Erkenntnisgegenstand dargeboten oder bewirkt werden. Vielmehr da mit dem letzteren ohne Zweifel die Verkündigung von Christo oder die evangelische Heilsbotschaft gemeint ist (vgl. 6₃, wo die ὑγιαίνοντες λόγοι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ das sind, woran die ἑτεροδιδασκαλοῦντες nicht heranwollen), so kann οἰκονομία τοῦ θεοῦ nur das sein, was in dieser dargeboten wird, was ihren Mittelpunkt bildet; und das ist die von Gott gesetzte Hausordnung oder die in der Kirche (seinem Hause 3₁₅) geltende Heilsordnung. So im wesentlichen Hdrch., Mtth., Wies., Plitt, die es nur ungenau mit Berufung auf Eph 1₁₀ von der christlichen Heilsanstalt nehmen, während Otto, der das Wort mit Beziehung auf die Prätentionen der Irrlehrer fasst, es ohne Grund von einem System der göttlichen Weltordnung (vgl. Ew., auch Lill., der an die geschichtliche Entwickelung der göttlichen Heilsveranstaltung denkt und das τὴν ἐν πίστει ganz umdeuten muss) versteht*). Die μῦθοι κ. γενεαλ., anstatt die eine gottgesetzte Heilsordnung für die Erkenntnis darzubieten, geben Stoff, Veranlassung zu immer neuen Untersuchungen und befähigen daher den christlichen Lehrer nicht, der Gemeinde den rechten Weg zu weisen, wie man sich der Hausordnung Gottes gemäss verhalten soll. — τὴν ἐν πίστει) Während das artikellose οἰκονομία τοῦ θεοῦ zunächst nur ganz allgemein sagt, was der christliche Lehrer suchen muss in dem, dem er seine Aufmerksamkeit widmet, wird, da es nur eine solche gibt, dieselbe nun näher bestimmt als die im Glauben bestehende. An sich könnte das ἐν πίστει auch die im (christlichen) Glauben enthaltene d. h. ihren Gegenstand bildende Heilsordnung bezeichnen; aber dann stände wohl ἐν τῇ πίστει, während das artikellose ἐν πίστει eben besagt, dass es Glauben (πιστεύειν) sei, was die

*) Die Behauptung, dass dann παρέχουσιν zeugmatisch stehe (de W., Hth., besonders nachdrücklich v. Sod.), übersieht, dass παρέχειν nicht nur auf den Inhalt zu gehen braucht, sondern auch in der Bedeutung gebraucht wird: Stoff zu einer Tätigkeit darbieten, z. B. Pind. Nem. 6, 57 ὕμνον πολύν, Od. 20, 8: γέλω τε καὶ εὐφροσύνην, ἡδονήν (Xen. Plat.), jedenfalls aber bei beiden Objekten die Bedeutung „darbieten" vollkommen ausreicht. Unmöglich ist auch Kn.s Deutung, welche, von der Bedeutung Hausgenossenschaft ausgehend, „das richtige Verhalten eines zum Hause Gottes gehörenden Gotteskindes" erklärt. Die noch von Hltzm. befürwortete Lesart οἰκοδομήν oder οἰκοδομίαν ist schon wegen des Genit. τοῦ θεοῦ ganz unpassend, da derselbe weder eine gottgewollte (Hth.), noch eine zu Gott gerichtete (Hltzm.), sondern höchstens eine gottgewirkte bezeichnen könnte, was hier, wo der rechte Erkenntnisgegenstand sie darbieten (wirken) soll, kein geeigneter Gedanke wäre.

Hausordnung Gottes verlange. Dadurch wird aufs neue ein Gegensatz gebildet zu den ἐκζητήσεις, welche doch im besten Falle zur Erkenntnis einer Wahrheit führen; aber nicht zu dem Einen, was im Christentum not tut, zu der πίστις.

V. 5 leitet nicht zu einem neuen Abschnitt über, weder von dem theoretischen zum praktischen Irrtum der Gegner (Hilgenf.), noch zur Erörterung darüber, wie dieselben dazu gekommen sind, aus dem Lehren jener Dinge sich ein Geschäft zu machen (Hfm.). Vielmehr handelt es sich noch um eine nähere Erläuterung des Vorhergesagten, da nur durch den Eintritt derselben in einem selbständigen Satze der Apostel bewogen ist, die Vollendung des V. 3 begonnenen Satzes (s. z. d. St.) fallen zu lassen. Dann aber kann das δέ nicht adversativ sein (so gew., vgl. noch Wies., Lill.), sondern muss eine Näherbestimmung des dem Tim aufgetragenen παραγγέλλειν einführen. Freilich liegt auch da, wo der Satz mit δέ eine Erläuterung des Vorigen einführt, was so häufig geschieht (gegen Kn.), immer ein Gegensatz vor, nur nicht gegen das vorher Gesagte, sondern gegen den Sinn, in welchem dasselbe zunächst verstanden werden könnte (vgl. z. B. Röm 3 22). — τὸ δὲ τέλος) ist natürlich nicht: die Hauptsumme (Luther), sondern das intendierte Ziel, der Zweck. Eben darum vergleicht sich nicht Röm 6 21. 22. II Kor 11 15, wo τέλος einfach das Ziel ist, welches schliesslich erreicht wird, sondern nur τὰ τέλη τῶν αἰώνων I Kor 10 11. — τῆς παραγγελίας) ist natürlich nicht die praktische Ermahnung überhaupt, wie sie den Hauptbestandteil der διδασκαλία ὑγιαίνουσα im Gegensatz zu den μῦθοι u. dgl. bilden soll (de W., Wies., vgl. Lill.), da ja die diesen entgegengesetzte Hausordnung Gottes eben als eine im Glauben bestehende und nicht als eine auf sittliche Forderungen abzielende charakterisiert war, also auf sie nicht als auf die παραγγελία, von der die Rede gewesen war, zurückgewiesen werden kann*). Erkennt man an, dass das παραγγείλῃς V. 3 hier nachklingt (de W., Hth.), so wird die Intention einer anderen Fassung der παραγγελία erst recht unverständlich, da der Leser nur an die dort gegebene παραγγελία denken konnte. Daher haben Chrys., Theoph., Bng., Mack, Bck., Sod. mit Recht diese Beziehung festgehalten. Ihr entspricht auch allein τὸ τέλος, da die Liebe nur der Hauptgegenstand oder die Erfüllung der christlichen

*) Dass irgendwo das mosaische Gesetz (Clv. Bez.) oder das Evangelium als Norm für das Verhalten der Christen (Hth. nach Hfm.), oder das Gesetz im Evangelium (Hltzm. nach Mangold) als ἡ παραγγελία schlechthin bezeichnet werde, ist nicht nachzuweisen; auch ἡ ἐντολή 6 14 ist keineswegs eine analoge Bezeichnung desselben. Das Wort kommt bei Paul. nur noch I Th 4 2 von einzelnen Geboten vor (vgl. auch Act 5 28. 16 24), und I Tim 1 18 weist zweifellos auf 1 3 zurück.

παραγγελία sein könnte, wie Röm 13 9. 10. Der Satz charakterisiert also nicht den Inhalt der christlichen Lehre im Gegensatz zur Lehre der ἑτεροδιδασκαλοῦντες, sondern er besagt, dass die Intention bei dem Verbote jenes ἑτεροδιδασκαλεῖν nicht bloss eine Abweisung seines Inhalts, sondern eine eminent praktische sei. Gewiss kommt die Liebe, welche damit intendiert wird, auch als das Grundgebot des Christentums in betracht; aber man übersieht, dass sie zugleich den Gegensatz bildet zu dem Streit und Unfrieden (Tit 3 9. II Tim 2 23), zu den mancherlei Erscheinungen der Lieblosigkeit (I Tim 6 4), welche jene Lehrverirrungen hervorrufen, weil sie zuletzt doch das Geltendmachen eigener Weisheit bezwecken, nicht das Heil der anderen in wahrer Liebe suchen; und dass es im Folgenden nicht auf die Liebe als solche, sondern auf eine Liebe ankommt, welche aus der rechten Quelle, insbesondere aus ungeheucheltem Glauben stammt. Solche Liebe erzeugt jenes ἑτεροδιδασκαλεῖν nimmer; darum intendiert das Verbot desselben sie als sein positives und praktisches Ziel. — ἀγάπη) ist nicht die Liebe zu Gott und zu dem Nächsten (Leo, Mtth., Bck.), sondern, wie immer, wo ἀγάπη ohne nähere Bestimmung steht (Röm 13 10), die Nächstenliebe. — ἐκ καθαρᾶς καρδίας) Die Liebe hat auch nach II Kor 6 11. 7 3. Phl 1 7 ihren Sitz im Herzen und ist in dem Masse eine echte, in welchem das Herz von Unlauterkeit rein ist (vgl. Mt 5 8). Jede Näherbestimmung, welche an die Reinheit von selbstsüchtigen Bestrebungen (Hth.), von Selbstsucht und bösen Begierden (de W., Krk.), von Eigensucht und Weltlust (Hfm.), von der Herrschaft der Lüste (Bck.) denkt, behält etwas Willkürliches und nötigt erst zu der Voraussetzung, dass eine Reinigung des Herzens als vorgängig gedacht werden muss (Wies., vgl. Melanth., Krk., Lill.: durch den Glauben), worauf hier sicher nicht reflektiert ist. Zu ἐκ καρδ. vgl. Röm 6 17. — καὶ συνειδήσεως ἀγαθῆς) Das Gewissen ist, wie überall bei Paulus, die conscientia consequens, und hier nach dem Zusammenhange das Bewusstsein um die Lauterkeit des eigenen Herzens, weshalb das Gewissen ein gutes genannt wird, wie V. 19 (vgl. I Pt 3 16. 21). Die gangbare Beziehung auf das von Sündenschuld gereinigte, mit Gott versöhnte Gewissen (de W., Wies., Hfm., Bck., Plitt, Lill.) hat schon Hth. als durch den Kontext durchaus nicht dargeboten zurückgewiesen (vgl. Mllr. zu de W.*). — καὶ πίστεως ἀνυποκρίτου) Ungeheuchelt

*) Daraus entstand dann die mehrfach (vgl. Hfm., Bck., Krk., der freilich auch das Umgekehrte mit einschliessen will) direkt ausgesprochene, rein dogmatische Annahme, dass von den drei genannten Stücken immer das folgende das frühere sei. Im Glauben sollte das Gewissen vom Schuldbewusstsein frei und dann das Herz gereinigt werden. So richtig das an sich ist, so widerspricht die Wortordnung

(wie Röm 12, 9. II Kor 6, 6 die Liebe) ist der Glaube nur dann, wenn man nicht nur sich oder anderen einredet, von der Wahrheit überzeugt oder seines Heils gewiss zu sein. Nur wenn man sich der Lauterkeit des Herzens und darum auch seines Strebens nach der Wahrheit und dem Heil bewusst ist, kann der Glaube ein ungeheuchelter sein. Es gehören darum diese drei Stücke unmittelbar zusammen; und Liebe, welche aus ihnen entspringt, zu pflanzen und zu pflegen bezweckt der Apostel, wenn er das ἑτεροδιδασκαλεῖν und die Beschäftigung mit den μῦθοι und γενεαλογίαι verbietet*). — V. 6 f. ὧν τινὲς ἀστοχήσαντες) Dass das Verb. ἀστοχεῖν (nur in unseren Briefen, aber vgl. JSir 7, 19. 8, 9) in einem Zusammenhange, in welchem eben von einem Ziele die Rede war, nicht in dem allgemeinen Sinn von „ausser acht lassen" (Hfm.) genommen werden kann, sondern nur im eigentl. Sinne vom Verfehlen eines Zieles, ist ebenso gewiss, wie dass der Genetiv nur das verfehlte Ziel bezeichnen kann. Das ὧν aber geht auf die drei genannten Stücke, nicht zugleich (was de W. noch zweifelhaft liess) auf ἀγάπη, da diese jenen nicht koordiniert, sondern als ihr Erzeugnis bezeichnet war. Das Ziel, das jene τινές nicht erreicht haben, ist die Herzenslauterkeit, das gute Gewissen und der ungeheuchelte Glaube oder, da jene beiden nur die Vorbedingungen für diesen sind, vor allem dieser selbst. Obwohl dies von den meisten Auslegern anerkannt ist, so wird doch von ihnen übersehen, dass, wenn das ἀστοχήσαντες in Korrelation zu dem V. 5 genannten τέλος steht, daraus aufs neue folgt, dass das von der παραγγελία intendierte Ziel nicht sowohl die Liebe als solche, sondern vielmehr die aus der rechten Quelle stammende Liebe und damit zunächst diese selbst war. — ἐξετράπησαν) ausser unseren Briefen nur noch Hebr 12, 13, bezeichnet in Übereinstimmung mit dem Bilde des ἀστοχεῖν, dass sie vom rechtem Wege (der Verkündigung jener

und die Verbindung der einzelnen Stücke durch καί ohne Wiederholung des ἐκ, sowie die offenbare Beziehung der ἀγαθή συνείδησις auf die καθαρὰ καρδία doch zu offenbar der Annahme, dass das hier gemeint sei. Vielmehr kann es nach der Grundanschauung unserer Briefe zum wahren Glauben nur kommen, wo die Herzenslauterkeit und das Bewusstsein um dieselbe nicht fehlt. Vgl. Lill., der freilich das ἀνυπόκριτος ganz willkürlich bestimmt (vgl. Bng.: vom Wachstum des Glaubens).

*) Es folgt daraus, dass bei denen, gegen welche dies Verbot gerichtet ist, der Glaube kein ungeheuchelter war. Eben ihre Beschäftigung mit Dingen, welche nur immer neue Untersuchungen veranlassen, aber nicht die im Glauben bestehende Heilsordnung Gottes darbieten, zeigt ja, dass sie sich keines lauteren Wahrheits- und Heilsstrebens bewusst sein können, und dass darum der Glaube, den sie zu haben vorgeben, in Wahrheit nicht vorhanden sein kann. Darum kann auch ihr Treiben nur Lieblosigkeit und Streit zur Folge haben, während das Verbot desselben durch den Apostel auf eine Liebe gerichtet ist, welche nur aus ungeheucheltem Glauben hervorwächst (vgl. Gal 5, 6).

οἰκονομία V. 4) sich abgewendet haben. — εἰς ματαιολογίαν) vgl. ματαιολόγοι Tit 1 10, die Zusammensetzung nur hier; aber μάταιον ist auch sonst bei Paulus das eines wahren Wesensgehaltes Ermangelnde, daher Eitle, Nichtige, jeder tieferen Bedeutung Bare (I Kor 3 20. 15 17, vgl. Röm 1 21. 8 20). Es ist also ein Gerede von Dingen, die keinen wesentlichen Wahrheitsgehalt haben, in sich bedeutungslos sind, wie es nur aus der Beschäftigung mit jenen μῦθοι καὶ γενεαλογίαι (V. 4) folgen kann. Ist dies aber das Ziel, zu dem ihre Abwendung vom rechten Wege hingeführt hat, so kann dasselbe nicht den Gegensatz zu der ἀγάπη bilden (Wies., Hth.), sondern nur zu einem Lehren der wesentlichen Wahrheit des Evangeliums, wie es aus ungeheucheltem Glauben hervorgehen würde (vgl. Hfm.). Daher eben soll das Verbot des ἑτεροδιδασκαλεῖν sie von diesem falschen Wege zurückbringen. — V. 7. θέλοντες) geht nicht auf ein eigenmächtiges Vornehmen, sofern sie etwas zum Gegenstande des Unterrichts machen, womit die Gemeinde des Evangeliums nichts zu schaffen hat; denn dann müsste im Folgenden der Nachdruck auf dem liegen, was sie zum Gegenstande ihres Unterrichts machen. Vielmehr zeigt der Partizipialsatz, der keineswegs nur die Torheit ihres an sich unberechtigten Unterfangens noch von einer besonderen Seite her kennzeichnet, weshalb sie nicht sein können, was sie doch sein wollen. — νομοδιδάσκαλοι) steht natürlich nicht im technischen Sinne von Lk 5 17. Act 5 34, bezeichnet aber in Analogie damit solche, welche das rechte Verständnis des (mosaischen) Gesetzes, nicht aber gnostizisierende Spekulationen über Ursprung und Zweck des Gesetzes (Hltzm.) lehren wollen*). In welchem Verhältnis ihre Gesetzeslehre zu der Beschäftigung mit den μῦθοι καὶ γενεαλογίαι V. 4 stand, ist nicht direkt gesagt; aber wahrscheinlich ist allerdings, dass sie die aus den Mythen und Genealogien herausgesponnenen Spekulationen zu einer neuen Auslegung des Gesetzes verwandten, die dann natürlich eine allegorisierende gewesen sein wird. Dann aber setzt

*) Dass hier an pharisäisch gesinnte Judenchristen gedacht sei, welche die Gesetzeserfüllung als heilsnotwendig forderten (Theodoret u. a., neuerdings Kn.), oder als Mittel, zur höheren Vollkommenheit zu gelangen, empfahlen (Wies.), schliesst schon der Ausdruck aus, vor allem aber der Zusammenhang, in welchem gezeigt werden soll, inwiefern sie sich zur ματαιολογία gewandt haben. Denn die Wiederaufrichtung des Gesetzes in der Gemeinde des Evangeliums wäre eine grundstürzende Irrlehre und kein bedeutungsloses Gerede. Übrigens hat ja selbst Paulus den νόμος, auch wenn er ihn weder als Rechtfertigungsgrund noch als Norm für das christlich-sittliche Leben anerkennen konnte, allezeit als eine Gottesoffenbarung anerkannt, und so wäre es auch in der christlichen Gemeinde an sich nicht bedeutungslos, das wahre Verständnis desselben zu lehren, wie Paulus z. B. I Kor 9 8f. 14 34 tut.

unsere Stelle wenigstens nicht voraus, dass sie allerlei willkürliche Gebote aus dem Gesetze herausdeuteten und geltend machten (Hth., Hfm.), weil eine derartige Gesetzeslehre immer nicht als *ματαιολογία* bezeichnet, und ihre Verkehrtheit nicht, wie im Folgenden, durch Mangel an rechtem Verständnis begründet werden könnte. — *μὴ νοοῦντες*) bringt nun den Grund, weshalb ihre angebliche Gesetzeslehre doch nur bedeutungsloses, nichtiges Gerede ist: *obwohl sie nicht verstehen* d. h. eine verständige, durch den *νοῦς* vermittelte Einsicht (Röm 1 20. Eph 3 20) nicht besitzen. — *μήτε ἃ λέγουσιν*) kann nur besagen, dass sie Behauptungen aussprechen, die sie selbst nicht verstehen. Das beruht aber nicht bloss auf Unklarheit des Denkens (Hfm., Krk.) oder auf mangelnder Einsicht in das Wesen des Gesetzes (Hth.), kann auch nicht bloss besagen, dass sie Dinge aus dem Texte herauslesen, die darin kein Verstand der Verständigen sieht (Hltzm. nach Mng.), sondern es deutet an, dass diese geheimniskrämerische Weisheit sich in Terminologien und Aussagen bewegte, die sehr tiefsinnig klangen, die aber überhaupt nicht zu verstehen waren und auch von ihnen selbst nicht verstanden wurden, daher eben leeres Gerede blieben. „Sie bewegen sich in unverstandenen Phrasen umher" (Plitt). — Zu *μήτε-μήτε* vgl. II Th 2 2. — *μήτε περὶ τίνων διαβεβαιοῦνται*) Der Wechsel des Relativ- und Fragepronomens ist nicht absichtslos; denn unmöglich kann der Apostel sagen wollen, dass sie nicht wissen, worüber sie Behauptungen aufstellen, sondern dass sie nicht wissen, was es um die Dinge ist, über die sie sich aussprechen (Hfm., Krk.). Dann aber liegt der Unterschied beider Sätze auf der Hand, die de W. ganz grundlos für tautologisch erklärt. Nicht nur sind ihre Behauptungen an sich sinnlos, sondern sie könnten, auch wenn sie einen Sinn hätten, keine höhere Bedeutung beanspruchen, da sie die Dinge, über welche sie so zuversichtlich absprechen, überhaupt in ihrem wahren Wesen nicht verstehen*). Darunter ist dann freilich schwerlich der *νόμος* verstanden, was die Auslegung nur dadurch verdeckt, dass sie dafür die einzelnen gesetzlichen Bestimmungen substituiert, sondern es sind die himmlischen und göttlichen oder kosmischen und anthropologischen Dinge gemeint, über welche sie in ihrer Gesetzeslehre allerlei neue Aufschlüsse geben wollen; denn von gesetzlichen Vorschriften lässt sich doch nicht denken, dass diese an sich so schwer zu verstehen sind. Dem mangelnden Verständnis dieser Dinge aber steht in scharfem Kontrast gegen-

*) Willkürlich unterschied Mack zwischen ihren Behauptungen und den als Beweisen beigebrachten Aussprüchen des Gesetzes (vgl. Bck.: die Schriftworte und die daran gehängten Schulquästionen), Hltzm. nach Mng. die Willkür der allegorischen Auslegung im einzelnen und das falsche Verständnis des Gesetzes in der Allegorese überhaupt.

über (Bck.) die Zuversichtlichkeit, mit der sie Behauptungen darüber aufstellen; denn διαβεβαιοῦσθαι περί τινος (nur noch Tit 3 8; vgl. das bei Paulus beliebte βεβαιοῦν Röm 15 8. I Kor 1 6. 8. II Kor 1 21) heisst nicht: etwas bekräftigen (de W.), sondern: sich zuversichtlich über etwas aussprechen.

V. 8—11. Des Christen Stellung zum Gesetz. — οἴδαμεν δέ) wie Röm 2 2. 3 19. 8 28, setzt der verkehrten Behandlung des Gesetzes bei den ἑτεροδιδασκαλοῦντες das christliche Bewusstsein über den rechten Gebrauch des Gesetzes entgegen*). — ὅτι καλὸς ὁ νόμος) kann schon darum keine Konzession sein, weil V. 7 nicht als ihre Verkehrtheit hervorgehoben war, dass sie das Gesetz lehren, sondern dass ihre vorgebliche Gesetzeslehre nicht sein könne, was sie sein wolle. Nicht die Nützlichkeit (Theod.), sondern das Treffliche, sittlich Wertvolle des (mosaischen) Gesetzes als Ganzen wird durch καλός hervorgehoben (vgl. Röm 7 16). Dieser Satz wird nicht eingeschränkt durch den folgenden Bedingungssatz, sondern wird nur unter der in ihm enthaltenen Bedingung ausgesprochen; denn wenn das Gesetz als Quelle geheimniskrämerischer Weisheit betrachtet und zum Mittel unfruchtbarer Spekulationen gemacht wird, ist es eben nicht καλός. — ἐάν τις αὐτῷ νομίμως χρῆται) Paulus hoc loco non de auditore legis sed de doctore loquitur, Bng., wie alle neueren Ausleger (ausser Küb.) anerkennen. Es handelt sich nicht um eine falsche Art der Gesetzeserfüllung, sondern um eine falsche Anwendung des Gesetzes, die bekämpft wird. Das Wortspiel mit νομίμως (nur noch II Tim 2 5) sagt, dass die im Gesetze selbst gegebene, also seinem Wesen entsprechende Art der Anwendung gemeint ist. Eben darum aber ist diese Bedingung nicht eine den Hauptsatz einschränkende, sondern eine mit ihm notwendig gegebene, da jedes Ding seine wahre Beschaffenheit nur hat und behält, wenn es seinem Wesen entsprechend aufgefasst und behandelt wird. Zu χρῆσθαι c. dat. vgl. I Kor 9 12. 15. II Kor 1 17. 3 12. — V. 9. εἰδὼς τοῦτο ὅτι) vgl. Röm 6 6: τοῦτο γινώσκοντες ὅτι. Dass das εἰδώς zugleich ein Erwägen, Bedenken einschliesst (de W., Hth., Krk.), erhellt nicht, da ja der Objektssatz eine einfache Tatsache ausspricht, wie Röm 5 3. 6 9. Da die Voraussetzung, unter welcher allein

---

*) Die konzessive Fassung des Satzes wird nach Wies. von Hth., Mllr. zu de W., Hltzm., Sod. (vgl. auch Lill.) auf Röm 7 14. I Kor 8 1 gegründet, obwohl diese Stellen augenfällig anderer Art sind. Dort begründet οἴδαμεν γάρ, hier beginnt περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων οἴδαμεν einen neuen Abschnitt, sodass die Frage, ob und wie weit dort eine Konzession vorliegt, unsere Stelle garnicht berührt. Vgl. schon Hfm., der hier das Richtige sieht, obwohl nur bei seiner falschen Fassung von V. 7 hier sachlich eine Konzession vorliegen könnte. — Lchm. liest V. 8 nach AP Clem. χρησηται.

das Gesetz seinem Wesen entsprechend gebraucht wird, hier als ein Wissen um die Bestimmung des Gesetzes bezeichnet wird, ist klar, dass dadurch die Norm für den rechten Gebrauch des Gesetzes angegeben oder das *νομίμως* erklärt wird. Damit fallen alle Reflexionen der Ausleger über dies *νομίμως*, welche über die Aussage von V. 9f. hinausgehen, als willkürlich fort. — *ὅτι δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται*) Das artikellose *νόμος* kann, nachdem eben das mosaische Gesetz durch *ὁ νόμος* bezeichnet war, unmöglich dasselbe bezeichnen, wie noch Hth. mit Mtth., de W., Ew., Wies. u. a. annahm, sondern nur ein Gesetz überhaupt (Hfm., Bck.). Eben weil Paulus nicht von einem Satze ausgeht, der etwas dem mosaischen Gesetze spezifisch Eigentümliches ausspricht, sondern von dem, was ihm als einem Gesetze d. h. einer objektiv gegebenen Norm überhaupt eignet, kann er den daraus abgeleiteten Gebrauch als einen gesetzmässigen schlechthin bezeichnen. Das *κεῖται* kommt von Gesetzen häufig bei Klassikern, nicht bei Paulus vor, hat aber seine genau entsprechende Analogie an dem *εἰς τοῦτο κείμεθα* I Th 3 3 (vgl. Lk 2 34); es bezeichnet, dass ein Gesetz nicht auferlegt, festgesetzt, und darum nicht vorhanden ist; erst durch den Dativ oder das *εἰς* c. acc. tritt die Vorstellung der Bestimmung hinzu, aus der dann eben erhellt, dass es sich nicht um ein einfaches Vorhandensein, sondern nur um ein Gesetztsein handeln kann. Ein Gesetz ist aber der Natur der Sache nach nicht bestimmt für einen *δίκαιος*, d. h. für einen schon an sich der Norm Entsprechenden, für einen, der da ist, wie er sein soll (Hfm.), für einen Rechtbeschaffenen im umfassenden Sinne, da er dies ja nicht wäre, wenn er nicht ohne Gesetz wüsste, was er zu tun hat. Vgl. Antiph. ad Stobaeum 9: *ὁ μηδὲν ἀδικῶν οὐδενὸς δεῖται νόμου* und Sokrates bei Clem. Alex. Strom. IV. 678: *νόμον ἕνεκεν ἀγαθῶν οὐκ ἂν γενέσθαι*. Mit der allgemeinen Fassung des *νόμος* ist natürlich auch jede spezielle Beziehung des (ohnehin artikellosen) *δίκαιος* auf den im Glauben Gerechtfertigten (Ambr., Calov, Küb.) oder den infolge der Geisteswirkung faktisch gerecht Gewordenen (so Hth. u. d. meisten) ausgeschlossen (vgl. Bck.). — *ἀνόμοις δέ*) können unmöglich solche sein, welche tun, was dem im Gesetze ausgesprochenen Willen Gottes zuwider ist. So d. meisten u. noch Hofm., obwohl dies seiner allgemeinen Fassung des *νόμος* offenbar widerspricht. Es sind die Gesetzlosen, welche sich selbst an kein Gesetz binden, wie es der *δίκαιος* tut (vgl. Bck.: die in ungebundener Naturlust dahinleben), und eben darum einer objektiven Norm, eines *νόμος* bedürfen, weshalb dieser vielmehr für sie bestimmt ist. Ganz so steht *ὁ ἄνομος* II Th 2 8, und auch die *ἄνομοι* I Kor 9 21 sind nicht etwas anderes (Hth., Hltzm.), da dort nur aus dem Zusammenhange erhellt, dass es das mosaische Gesetz ist, an

das sie sich nicht binden. Ebensowenig bezeichnet das durch καί damit verbundene ἀνυπότακτος solche, welche dem im Gesetze ausgesprochenen Willen Gottes den Gehorsam weigern (Hfm.) oder menschlichen Ordnungen sich nicht unterwerfen, sondern ganz allgemein solche, welche sich einer bestehenden Autorität nicht unterordnen. Das Wort kommt in diesem Sinne nur noch Tit 1 6. 10 vor, entspricht aber genau dem paulinischen ὑποτάσσεσθαι Röm 13 1. 5. I Kor 14 32. 34. Es ist darum das treffende Korrelat zu ἄνομος, da die Norm, nach welcher der δίκαιος sich richtet, ebenso in der Form eines Gesetzes, das man erfüllt, wie einer Autorität, der man sich unterwirft, einem entgegentreten kann. — ἀσεβέσι καὶ ἁμαρτωλοῖς) ebenso verbunden I Pt 4 18 (vgl. auch Jud 15), charakterisieren die Genannten als solche, die Gott nicht scheuen (Röm 4 5. 5 6) und seinen Willen nicht tun (Röm 3 7. 5 8. Gal 2 15. 17). — ἀνοσίοις καὶ βεβήλοις) beides eigentümliche Ausdrücke der Pastoralbriefe; der erste bezeichnet einen, der nichts für heilig achtet (Hfm.), der andere den, der profanen Sinnes ist (Hbr 12 16) und daher auch das Heilige gemein achtet und behandelt*). — Das πατρολῴαις καὶ μητρολῴαις mit Berufung auf Demosth. 732, 14, Lys. 348 ult., Plat. Phaed. c. 62 in einem abgeschwächten Sinne zu nehmen von solchen, die sich tätlich an Vater und Mutter vergreifen (Hth. nach Mtth.), widerspricht ebenso der Tendenz der Aufzählung, wie der Verbindung mit dem allgemeinen: Menschenmörder. — V. **10.** Denen, die Hurerei treiben im allgemeinen (πόρνοι), folgen speziell die, welche mit Männern Unzucht treiben (ἀρσενοκοῖται), wie I Kor 6 9; die Sünde des Menschenverkaufs (ἀνδραποδισταί, ἅπ. λεγ.) war schon Ex 21 16. Dtn 24 7 verboten. Der Begriff des Lügners (ψεύσται, vgl. Röm 3 4) steigert sich zu dem des Meineidigen (ἐπίορκοι, ἅπ. λεγ.), der Erlogenes beschwört; denn der Bruch des geschworenen Eides, an den Hth., Hfm. zugleich denken, ist wohl neben dem ψεύσται

*) Dass das ἁμαρτωλός nur auf das Übeltun in bezug auf die Welt und ihre Ordnungen gehe (Bck.), ist irrig. Ganz in paulinischer Weise geht die Aufzählung von der erst allgemeinen Charakteristik zur Aufzählung einzelner Sünden über (vgl. Röm 1 29) und nennt mit Absicht grobe Sünder, um die Notwendigkeit einer gesetzlichen Disziplinierung für sie augenfällig hervorzuheben. Dass aber von den folgenden Ausdrücken die ersten drei dem ἀνόσιος, die zweiten drei dem βέβηλος entsprechen (Hfm.), ist ein haltloser Einfall. Auch die Art, wie im Folgenden die paarweise Aufzählung mit dem Zutritt des ἀνδροφόνοις aufgegeben wird, obwohl sie sich noch fortsetzen liess, ist paulinisch (vgl. I Kor 6 10). Dass dem Apostel bei dieser Aufzählung der Dekalog vorschwebt (Hth., Bck., Hltzm., Krk., Kn.), ist unerweislich. Hapaxleg. wie πατρολ. und μητρολ., die einen nur hier vorkommenden Begriff bezeichnen, können sowenig auffallen, wie das wegen der Kongruenz mit ihnen gewählte Komp. ἀνδροφόνοις. Die Formen πατραλ., μητραλ. haben nur Min. für sich.

nicht gemeint. — καὶ εἴ τι ἕτερον) ist nach Röm 13 9 (καὶ εἴ τις ἑτέρα ἐντολή) echt paulinisch, aber durchaus nicht eine Nachahmung jener Stelle (Hltzm.: weil 1 5 mit Röm 13 10 parallel sei!). Der Übergang von der Person auf die Sache (vgl. den ganz ähnlichen, nur noch auffälligeren Fall I Kor 12 28 und umgekehrt II Kor 6 8) hat seinen Grund in dem Fortschritt des Gedankens. Nicht nur für die Personen, welche in Sünden leben, sondern auch für alles Sündhafte, was einzelnen Personen, die sonst rechtschaffen leben, noch anklebt, ist ein Gesetz vorhanden, das es als solches aufdecken soll. — ἀντίκειται) vgl. Gal 5 17, ist mit bezug auf κεῖται V. 9 gewählt. Für alles, was dem aus der gesunden Lehre (ὑγιαίνουσα διδασκαλία) sich von selbst ergebenden rechten Verhalten zuwiderläuft, muss es ein Gesetz geben, durch das es verurteilt wird*). Echt paulinisch ist dabei vorausgesetzt, dass die rechte Verkündigung des Evangeliums (natürlich nur bei denen, die sie gläubig annehmen und den Geist empfangen) ordentlicher Weise das rechte sittliche Verhalten von selbst zur Folge hat, ohne dass es für sie einzelner Moralvorschriften bedarf, weshalb nur wo dies ausnahmsweise nicht eintritt, sondern in dem Verhalten der Gläubigen ein Widerspruch mit dem der gesunden Lehre allein geziemenden (Tit 2 1) Verhalten hervortritt, ein νόμος wieder notwendig wird. Dass die Verkündigung des Evangeliums hier, wie auch sonst, aber nur in unseren Briefen, als die gesunde Lehre (falsch Luth., Bck.: die heilsame) bezeichnet wird, hat seinen Grund offenbar darin, dass die Lehre der ἑτεροδιδασκαλοῦντες V. 3 als eine ungesunde Lehre gedacht ist, welche jene Folge nicht hat und daher auch nicht über das Bedürfnis eines Gesetzes hinauszuführen vermag. Ein polemischer Seitenblick auf die ἑτεροδιδασκαλοῦντες kann also nur insofern darin liegen, als eine Gesetzeslehre freilich da wieder zur Notwendigkeit werden kann, wo die gesunde Lehre durch ihre Lehre verdrängt wird, dann aber ihre Gesetzeslehre V. 7 die rechte gewiss nicht ist. Zu διδασκαλία vgl. Röm 12 7. 15 4, wo der Begriff freilich etwas anders gewandt ist (mit bezug auf die Lehrtätigkeit, nicht auf das Gelehrte).

---

*) Die gesunde Lehre ist weder hier noch Tit 2 1 die gesunde Moral (gegen Leo, de W., Hltzm.); denn wenn dieselbe hier als eine Summe moralischer Vorschriften gedacht wäre, so würde es ja gerade keines besonderen Gesetzes bedürfen, um das aufzudecken und zu verurteilen, was ihr widerstreitet. Umgekehrt ist aber auch nicht bei dem τὶ ἕτερον an diejenigen gedacht, deren Wesen und Tun (d. h. doch wohl ihr ἑτεροδιδασκαλεῖν) mit der apostolischen Lehre im Widerspruch ist (Hfm.), da das doch allem zuvor Genannten zu ungleichartig und schwerlich durch ein Gesetz zu überwinden ist.

Allerdings enthält also V. 9f. als Norm für den rechten Gebrauch des alttestamentlichen Gesetzes zunächst nur den dem Wesen eines Gesetzes an sich entsprechenden Satz, dass ein solches für den nicht bestimmt ist, welcher das Rechte von selbst tut, sondern für den, welcher Unrecht tut, oder zur Aufdeckung dessen, was dem δίκαιος etwa noch von Unrechttun anklebt. Dass aber der pseudonyme Verf. gemeint habe, mit diesem ethischen locus communis den Grundgedanken der paulinischen Gesetzeslehre (vgl. z. V. 11) auszudrücken (Hltzm.), kann man nur behaupten, wenn man übersieht, dass, was V. 9f. vom Gesetz als solchem gesagt ist, nach V. 8 auf den Gebrauch des mosaischen Gesetzes im Christentum erst angewandt werden soll. Dann nämlich ergibt sich, dass es im Christentum eine δικαιοσύνη gibt, die χωρὶς νόμου zu stande kommt, und für die das mosaische Gesetz jede Bedeutung verloren hat, dass das Gesetz prinzipaliter nur für die Nichtchristen da ist, die dadurch zur ἐπίγνωσις ἁμαρτίας (Röm 3 20) und zum Verlangen nach dem Heil in Christo geführt werden (Gal 3 25), dass es aber auch im Christentum da wieder seine Bedeutung erlangen kann, wo der auf Grund des Glaubens empfangene Geist im Einzelnen noch nicht wirksam genug ist, um das rechte sittliche Verhalten zu lehren und zu erzeugen (vgl. m. bibl. Theol. d. NT § 87, d). Dass dies echt paulinisch gedacht sei, wird man nicht bezweifeln können. Ist dieses aber die rechte Norm für den Gebrauch des Gesetzes, so erhellt freilich, dass das Gesetz in seinem buchstäblichen Verstande als Offenbarung des göttlichen Willens und seiner Anforderungen an unser Verhalten genommen werden muss und nicht durch eine verkehrte Gesetzeslehre zur Fundgrube von allerlei geheimniskrämerischer Weisheit gemacht werden darf. Nicht um den rechten Gebrauch des Gesetzes einer Verwerfung desselben durch die νομοδιδάσκαλοι (Baur), einer Geltendmachung desselben für alle (Mtth.) oder für die Vollkommenen (Wies., Hth. p. 97 Anm.), oder der Aufstellung willkürlicher Menschensatzungen, die aus demselben abgeleitet wurden (so gew., vgl. Hth. p. 91, Hfm.), entgegenzusetzen, spricht sich Paulus über jenen aus, wie denn auch diese Ausführung zur Zurückweisung solcher Verirrungen nicht das mindeste beitrüge, sondern lediglich um zu zeigen, dass die Gesetzeslehre der ἑτεροδιδασκαλοῦντες dem Wesen und Zweck des Gesetzes widerspricht und daher, statt die Bestimmung desselben zu erfüllen, höchstens den richtigen Gebrauch des Gesetzes wieder notwendig machen kann, weil die sittlichen Konsequenzen einer ungesunden Lehre nur solche sein können, welche im Sinne von V. 10 der gesunden Lehre widerstreiten.

V. 11. κατὰ τὸ εὐαγγέλιον) ganz wie Röm 2 16, kann schon sprachlich nicht über ἀντίκειται hinweg mit τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ (Theoph., Bng., Leo) verbunden werden, zumal ein Artikel davor fehlt (den Cod. D mit Recht bei dieser Verbindung ergänzt), aber auch nicht mit ἀντίκειται (Hdrch., Mtth.,

Bck.), da ja die gesunde Lehre im wesentlichen nichts anderes ist als die Verkündigung des Evangeliums. Es geht auch nicht eigentlich darauf, dass die V. 9f. entwickelte Wahrheit dem Evang. gemäss sei (de W., Wies., Plitt., Hth., Hltzm., Sod.), da diese Aussage garnicht von dem mosaischen Gesetze handelt, überhaupt keine dem Evang. eigentümliche, sondern eine aus dem Wesen eines Gesetzes abgeleitete Wahrheit enthält. Es gehört vielmehr zu *εἰδώς* (Hfm., Köll., Krk.) und besagt, dass nur wenn einer diesen Satz dem Evang. gemäss versteht, welches denselben auf das mosaische Gesetz anwendet, er dieses seinem Wesen entsprechend braucht (V. 8). Der Gen. nach *εὐαγγέλιον* ist, wie überall, wo er nicht zweifellos den Urheber bezeichnet, gen. object. und drückt den Inhalt desselben aus (Röm 1 9). Gemeint ist aber mit *τῆς δόξης* nicht die Herrlichkeit Gottes, wie sie in Christo offenbar geworden (Hth., Hltzm., Köll., Kn., Küb., Sod., Lill., Krk.), da das Prädikat des seligen Gottes (*μακάριος* von Gott nur noch 6 15, sonst vgl. Röm 14 22. I Kor 7 40) offenbar auf die Herrlichkeit hinweist, welche die Voraussetzung seiner unwandelbaren Seligkeit ist. Dies ist zwar sachlich keine andere, als die im Angesicht des verklärten Christus widerstrahlende (II Kor 4 4); aber der Ausdruck weist in Verbindung mit der Seligkeit auf die Herrlichkeit Gottes hin, welche nach Röm 5 2 die Christen zu erlangen hoffen (Theod., Wegsch.). Vgl. die *μακαρία ἐλπίς* Tit 2 13. Diese Charakteristik des Evangeliums soll aber keineswegs nur die normative Autorität desselben hervorheben (de W., Mtth., Hth.), sondern begründen, weshalb in Gemässheit dieses Evangeliums erkannt wird, dass das mosaische Gesetz für den Christen seine Bedeutung verloren hat. Eine frohe Botschaft, welche die Herrlichkeit des seligen Gottes den Christen als ihr Hoffnungsziel verkündet, setzt eben voraus, dass dieselben *δίκαιοι* sind und nicht erst durch das Gesetz dazu gemacht werden dürfen *). — *ὃ ἐπιστεύθην*) genau wie Gal 2 7. I Th 2 4: *womit ich betraut bin.* Hltzm. findet hier eine nicht völlig geglückte Nachahmung dieser

*) Insofern kann man sagen, dass diese Charakteristik des Evangeliums dasselbe in einen Gegensatz zu dem Gesetzestreiben der *ἑτεροδιδασκαλοῦντες* stellt (Hfm.), wenn man dasselbe nur nicht mit Wies. als ein Aufstellen gesetzlicher Vorschriften, sondern als eine Benutzung des Gesetzes im Sinne von V. 7 fasst. Ganz verkehrt fand Hth. in der Bezeichnung Gottes als *μακάριος* einen Gegensatz gegen die Geteiltheit des göttlichen Wesens in den Aeonenreihen, Otto gegen die Gesetzlichkeit der Irrlehrer, welche zu einem den Gegensatz der Sünde überwindenden Gott nicht kämen. Wortwidrig ist die adjektivische (Luther: nach dem herrlichen Evang.; Hdrch.: des herrlichen und seligen Gottes) oder partizipiale Auflösung des Gen. *τῆς δόξης* (Grot., Hfm.: Gottes, der sich in dem, wovon das Evang. handelt, als den seligen offenbart und verherrlicht hat).

Stellen, weil nicht im verb. fin. das Perfekt. stehe! Zu der nur bei Paulus vorkommenden Konstr. vgl. Win. § 39, 1. a. — ἐγώ) nachdrücklich betont, bildet nicht bloss den Übergang zu dem persönlichen Erlebnis, dass er als den Grund seiner Lehre geltend machen will (Hfm.), steht aber auch nicht im Gegensatz zu den νομοδιδάσκαλοι (de W., Wies., Hltzm.), sondern bezeichnet das ihm als dem Heidenapostel (Gal 2 7) speziell anvertraute Evangelium von der Gesetzesfreiheit, da das εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς ja an der Gültigkeit des Gesetzes für die Judenchristen festhielt. Die Betonung ist also durch den Kontext wohl motiviert und keineswegs dem Tim gegenüber auffallend (gegen Hltzm.).

Die nach Küb. „ungenaue" Anknüpfung von κατὰ τὸ εὐαγγέλιον ist für Hesse ein Grund, zwischen V. 10 und 11 eine Naht anzunehmen, während Kn. die Verbindung zwischen V. 11 und 12 unbegreiflich findet. Beide fassen daher V. (11) 12—17 als ein eingeschobenes Stück, nach Kn. aus der paulinischen Quelle L stammend, nach Hss. ein Bruchstück aus einer Apologie des Ap. Pl. Insbesondere werden beide Kritiker durch den Eindruck geleitet, dass die Erörterung über den Apostolat des Paulus hier, wo es sich um die Aufträge an Tim handelt, und überhaupt dem Tim (statt etwa einer seinen Apostolat bestreitenden Gemeinde) gegenüber wenig passe, sondern eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος darstelle.

V. 12—17. Die Summe des Evangeliums, entwickelt an der eigenen Erfahrung des Apostels, nicht um die Gewissheit desselben zu begründen (Wies.) oder gar um zu zeigen, wie er von dem falschen Gesetzeseifer losgekommen (Bck.), sondern um den unfruchtbaren Spekulationen der ἑτεροδιδασκαλοῦντες gegenüber das Evangelium als die Verkündigung des Rettungsweges für alle Sünder zu charakterisieren. — V. **12.** χάριν ἔχω) wie Lk 17 9. Hbr 12 28, ist nicht ohne weiteres gleich dem paulinischen εὐχαριστῶ oder χάρις τῷ θεῷ, sondern heisst: Dankbarkeit hegen. — τῷ ἐνδυναμώσαντί με) Phl 4 13. Wozu ihm Christus das Vermögen gegeben hat, nämlich während seines ganzen bisherigen Amtslebens (Hfm.), und nicht bei seiner Berufung zum Apostel (Mack, Wies., Bck.), erhellt aus dem Zusammenhange, nämlich zur Ausrichtung der ihm nach V. 11 anvertrauten Botschaft. — Χριστῷ Ἰησοῦ, τῷ κυρίῳ ἡμῶν) nicht von τῷ ἐνδυναμώσαντι abhängig („für Christum"), sondern Apposition dazu. Sod. fasst τ. ἐνδυναμώσαντί με adjektivisch. — ὅτι πιστόν με ἡγήσατο) bezeichnet den Grund des Dankes. Wie die göttliche Vorherbestimmung auf der πρόγνωσις beruht (Röm 8 29), so die Erwählung des Paulus zum Apostel darauf, dass ihn Christus als treu erachtete, also gerade die Eigenschaft an ihm vorhererkannte, auf die es bei diesem Dienste ankommt (I Kor 4 2). Mit πιστός im Sinne von vertrauenswürdig (I Kor 7 25) hat der Ausdruck nichts zu tun (gegen Hth., Hltzm., Bck., Küb., Lill.). Zu dem

paulinischen ἡγεῖσθαι vgl. II Kor 9 5. Phl 2 3. 25. I Th 5 13. II Th 3 15. — θέμενος εἰς διακονίαν) Die Parallele I Th 5 9 darf nicht veranlassen, bloss an die Bestimmung zum Apostelamt zu denken (de W., Hth., Plitt), da lediglich die Verbindung mit einem in der Zukunft liegenden Ziele dem τιθέναι εἰς diese Bedeutung geben kann. Ganz willkürlich ist auch die gangbare Fassung von διακονίαν, als ob τὴν διακονίαν stände, die nur Hfm. vermeidet. Eben die Einsetzung in einen Dienst, der seiner Natur nach Treue erfordert, ist der Beweis, dass Christus ihn für treu erachtete. Es darf daher das Part. nicht in den Inf. (Hnr.) umgesetzt werden, vgl. Win. § 45, 4. — V. **13.** τὸ πρότερον ὄντα) obwohl ich die Zeit vorher (vgl. Gal 4 13) durch mein Verhalten durchaus keinen Anlass gegeben hatte zu solcher Bevorzugung. — βλάσφημον) substantivisch nur hier, aber, entsprechend dem βλασφημεῖν Röm 2 24, hier von der Lästerung des Namens Christi. — καὶ διώκτην) nur hier, aber durch den Zusammenhang gefordert; in der Sache Ausdruck für das tatsächliche διώκειν der Gemeinde Gal 1 13. — καὶ ὑβριστήν) vgl. Röm 1 30, steigert das Vorige, sofern er mit übermütiger Verachtung der Christen sie schmähte (was Lth., Bck. allein hervorheben) und misshandelte (vgl. Hltzm.). Ganz willkürlich Hfm.: ein Misshandler, der so strafte, dass er seine Lust damit büsste. — ἀλλὰ ἠλεήθην) der Zusammenhang mit V. 12, wie die Parallelen I Kor 7 25. II Kor 4 1, nötigen, an das Erbarmen zu denken, das dem Apostel trotz so grober Sünden, die ihn zum Verderben reif machten, in der Annahme zum Dienste zu teil wurde (Wies., Otto, Hfm.), und nicht an die Begnadigung im allgemeinen (Hth., Mllr. z. de W., Lill.). Sofern aber jene Bevorzugung nicht möglich war, ohne den um seines Verhaltens willen dem Verderben Verfallenen diesem Schicksal zu entreissen, kann dieselbe als eine Tat des Erbarmens dargestellt werden. — ὅτι) enthält nicht eine Selbstentschuldigung (de W.) und bezeichnet nicht den ausreichenden Grund der Begnadigung, sondern erklärt, inwiefern dieselbe möglich war, und bringt ein Motiv für das ἐλεεῖσθαι. — ἀγνοῶν) bezeichnet so wenig wie Röm 2 4. 10 3 ein Misskennen (Hfm.), sondern die Unwissenheit, in der Paulus sündigte, wobei, wie dort, von der Frage abstrahiert wird, wie weit dasselbe verschuldet war oder nicht; jedenfalls war es ein das Erbarmen hervorrufendes Unheil, wenn diese Unwissenheit ihn in solche Tiefe des Verderbens brachte. — ἐποίησα ἐν ἀπιστίᾳ) Der präpositionelle Zusatz ist nicht dem ἀγνοῶν koordiniert, als ob er ein zweites Moment bezeichne, das sein Tun vergebbar machte (Hfm.), sondern sein Handeln in Unglauben (Röm 4 20. 11 20. 23), d. h. sein aus Unglauben hervorgehendes βλασφημεῖν, διώκειν, ὑβρίζειν war als ein in Unwissenheit vollzogenes der Vergebung fähig. Daraus folgt, dass

unmöglich der Unglaube als Grund der Unwissenheit gedacht sein kann (Wies., Hth., Plitt, Hltzm., Sod.: „wahrscheinlicher"), weil dann ja jener das tiefste Motiv seines Handelns war (was vielmehr heissen müsste ἐν ἀπιστίᾳ ἐποίησα ἀγνοῶν), und der Unglaube an sich keineswegs die Vergebung möglich macht. Vielmehr wie sein Handeln in Unglauben, so war auch sein Unglaube selbst (vgl. Mack) nur aus mangelnder Erkenntnis der Wahrheit, nicht etwa aus Verstockung wider dieselbe hervorgegangen (vgl. Bck.) und daher der Vergebung fähig. — V. **14.** δέ) ist nicht gegensätzlich, sondern schreitet von dem ἠλεήθην zu einer neuen Bezeichnung des ihm Widerfahrenen fort, die dasselbe aber von einer neuen Seite her darstellt und nur insofern einen gewissen Gegensatz dazu bildet (vgl. zu V. 5). Dieser ist aber sowohl ein quantitativer (ὑπερεπλεόνασεν) und insofern eine Steigerung, als ein qualitativer, sofern an die Stelle des Begriffes des Erbarmens der der wirksamen Gnade tritt; so kommt ein zweites Moment in der Erfahrung des Apostels zur Geltung. — ὑπερεπλεόνασεν) nur hier, aber ganz so gebildet wie ὑπερπερισσεύειν (Röm 5 20. II Kor 7 4) und anknüpfend an das dem Apostel geläufige πλεονάζειν (Röm 5 20. 6 1. II Kor 4 15, an beiden letzteren Stellen ebenfalls von der χάρις). Der komparative Begriff der Mehrung wird dadurch zum superlativen einer über das gewöhnliche Mass hinausgehenden Mehrung gesteigert, ohne dass das ὑπερ- auf die Feindschaft des Apostels hindeutet, die dadurch überboten worden sei (Mllr.), oder die Steigerung der Gnade darauf, dass er nicht nur ungläubig, sondern ein Lästerer und Verfolger war (Hfm.). Vielmehr bildet diese überschwängliche Mehrung der Gnade einen Gegensatz zu dem einfachen Erbarmungsakt des ἠλεήθην und weist schon dadurch auf eine demselben folgende sich immer steigernde Erfahrung hin. — ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν) Während das Erbarmen wenigstens durch die Unwissenheit, in der Paulus handelte, hervorgerufen wurde, ist die Gnade ihrem Wesen nach die unbedingt frei wirkende, was Hltzm. vergeblich gegen Hth. leugnet; während jenes ihn nur aus seinem rettungslosen Zustande in den seligen eines Dieners Christi versetzte, ist die Gnade das wirksame Prinzip, das ihm als solchem alles verlieh, was er zur Ausrichtung seines Dienstes brauchte, und ihn dazu tüchtig machte. Diese überschwängliche Mehrung der Gnade erfuhr also der Apostel in dem ἐνδυναμοῦν V. 12, weshalb auch hier wie dort der, von dem es ausging, als ὁ κύριος ἡμῶν bezeichnet ist; denn der in der Gemeinde waltende Herr war es, der den Paulus durch seine Gnade zum Dienst an ihr befähigte. Gemeint ist also, was Paulus sonst ἡ χάρις ἡ δοθεῖσά μοι nennt (Röm 12 3. 15 15. I Kor 3 10 u. öft.). — μετὰ πίστεως) kann schon dem Wortlaut nach nicht die Wirkung dieser Gnade

bezeichnen (Wies., Hfm., Bck., Küb., Lill., Krk. nach älteren), da das, was die Gnade wirkt, eben nicht als in ihrem Gefolge einhergehend (Hltzm., Köll., Sod.) bezeichnet wäre. Ebensowenig können die die Gnade begleitenden subjektiven Momente des Gnadenstandes (de W., Hth., Plitt) gemeint sein, da Paulus sicher von seinem Glauben und seiner Liebe nicht eine überschwängliche Steigerung ausgesagt hätte (vgl. Phl 3 12), und doch bei beiden Fassungen das ὑπερεπλεόνασεν sich auch auf das die Gnade Begleitende erstrecken würde. Es bezeichnet vielmehr nach Analogie der paulinischen Formel ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν (Röm 16 20. I Kor 16 23 u. öft.) und des hebraisierenden μεγαλύνειν (ποιεῖν) ἔλεος μετά τινος (Lk 1 58. 72. 10 37) den, in welchem die Gnade, indem sie ihn stetig begleitet, so überschwänglich wirksam wird. Dass aber hier statt einer Person der Glaube derselben genannt wird, hat seinen Grund in dem beabsichtigten Gegensatz zu ἐν ἀπιστίᾳ V. 13b, der, oft bemerkt (Hdrch., Wies., Hth., Hltzm.) und von Hfm. vergeblich geleugnet, doch erst zur Geltung kommt, wenn dem ἠλεήθην gegenüber, das ihm ἐν ἀπιστίᾳ widerfuhr, hier hervorgehoben wird, wie die Gnade in ihm, als er ein Gläubiger geworden, oder an seinem Glauben wirksam ward. — καὶ ἀγάπης) wird keineswegs unmotiviert aus der unseren Briefen geläufigen Losung hinzugefügt (Hltzm.), sondern bildet den Gegensatz zu dem früheren lieblos feindseligen Gebahren des Apostels (V. 13a), was, von Hfm. bemerkt, ihn verleitet hat, beides auf diesen Gegensatz zu beziehen. So erklärt sich auch der Zusatz τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησ., welcher die Liebe als eine in der Lebensgemeinschaft mit Christo wurzelnde bezeichnet (I Kor 16 24, vgl. Röm 16 8) und damit andeutet, dass es sich um die Liebe zu denen handelt, die er einst verfolgt hat (Hfm.). Den Zusatz zugleich zu πίστεως zu ziehen (Mtth., Plitt, Bck.), ist ganz unmöglich, da er in der Verbindung mit diesem einen ganz anderen Sinn haben würde, was Hth. vergeblich gegen Hfm. bestreitet *).

V. **15** f. πιστὸς ὁ λόγος) Diese unseren Briefen geläufige Formel (nach Kn. Citat eines Losungs- und Bekenntniswortes aus dem Kreise der Urgemeinde) dient hier dazu, aus

---

*) Hltzm. p. 299 findet in V. 13 f. eine Nachbildung von I Kor 15 9 f., indem er p. 110 noch Röm 11 30—32 zu Hilfe nimmt, um zu beweisen, dass Paulus nur die Bekehrung der Heiden als Werk der göttlichen Barmherzigkeit betrachte, was doch durch V. 31 rundweg widerlegt wird. Ganz falsch denkt Küb. bei ἀγάπ. an die Liebe zu Christo. — Das και V. 12 vor χαριν εχω (DKL Rcpt.) ist Verbindungszusatz und nach ℵAFGP Vers. umsomehr zu streichen, als ein Grund der Weglassung nicht ersichtlich. Das ενδυναμουντι (ℵ) haben WH. am Rande. V. 13 lies το προτερον statt τον (Rcpt. nach KL); das με nach οντα (Lchm.) ist nur durch A bezeugt.

der V. 12 ff. geschilderten Lebenserfahrung des Apostels die Aussage (ὁ λόγος), welche den Mittelpunkt der evangelischen Verkündigung bildet, als eine unbedingt zuverlässige, glaubwürdige (πιστός, wie I Kor 7 25) zu bekräftigen. Natürlich nicht, als ob sie für Paulus oder Tim einer solchen Bekräftigung bedurfte, wie Schleierm. unterstellte, um hier einen wunderlichen Missbrauch der Formel nachzuweisen, sondern um das dem Tim aufgetragene kategorische Verbot des ἑτεροδιδασκαλεῖν V. 3 dadurch zu begründen, dass es sich dabei nicht um den Streit verschiedener Ansichten, sondern um die Ersetzung völlig unsicherer und unklarer Spekulationen (V. 4. 7) durch eine auf Grund der Erfahrung schlechthin zuverlässige Wahrheit handelt. — καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος) tritt nur noch 4 9 hinzu und bezeichnet nicht, dass die Annahme, deren das Wort würdig (ἄξιος, wie I Kor 16 4, vgl. Röm 1 32. 8 18), eine vollkommene, allen Zweifel ausschliessende sei (Hth., Plitt, Krk.), sondern dass dasselbe jeder, auch der die höchste Gewähr fordernden und die höchsten Ansprüche erhebenden Annahme würdig sei. Man mag also seine ἀποδοχή (nur in dieser Formel), d. h. das ἀποδέχεσθαι τὸν λόγον (Act 2 41) von einem noch so hohen Anspruch an den Wert und die Gewissheit dessen, was der λόγος verkündigt, abhängig machen: immer ist dieses Wort der Annahme wert. — ὅτι Χριστὸς Ἰησοῦς ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον) schliesst an sich freilich nicht die Beziehung auf die Präexistenz Christi ein (Hfm.), wenn man εἰς τὸν κόσμον im Sinne von Röm 5 12 von der Menschheit nimmt, geht aber nach dem Gebrauch der Formel in 6 7 doch wohl auf das Kommen in die irdische Welt, also auf die Menschwerdung Christi (Wies., Hth.), und ist eben darum nicht ein johanneischer Ausdruck (Plitt, Hltzm., Kn.); vgl. m. Bibl. Theol. d. NT § 144, b. Der Ausdruck ist freilich auch nicht paulinisch; aber Paulus scheint sich absichtlich, indem er auf einen bestimmten λόγος hinweist, an eine geläufige Formulierung dieser Grundtatsache des Evang. anzuschliessen. — ἁμαρτωλοὺς σῶσαι) Auf diesem Zweck seines Kommens liegt der Nachdruck: *um Sünder,* die als solche dem Verderben verfallen waren, von demselben *zu erretten* (vgl. I Kor 1 21. Lk 19 10). — ὧν πρῶτός εἰμι ἐγώ) gehört nach Kn. noch zum Citat. Dass der Artikel vor πρῶτος fehlt, mildert den Ausdruck nicht (Flatt: einer der Vornehmsten, Bck.: ein Hauptsünder), weil es durch das artikellose ἁμαρτωλούς gegeben war. An den Vornehmsten unter den geretteten Sündern (Mack) zu denken, verbietet die aus V. 16. erhellende Tendenz dieser Aussage *). — V. **16.** ἀλλά) im Gegensatz dazu, dass wenigstens er

*) Hltzm. sieht hier nur eine übertreibende Nachbildung von I Kor 15 9; aber V. 16 zeigt, dass diese Vergleichung mit den Sündern, zu deren Errettung Christus gekommen, derselben Absicht dient, mit

als Erster unter ihnen von der Absicht Christi, Sünder zu erretten, eximiert erscheinen könnte. — διὰ τοῦτο) auf das folgende ἵνα mit Nachdruck vorausweisend, wie II Kor 13 10. — ἠλεήθην) hier natürlich im allgemeinen Sinne von Röm 11 30 f.: *ist mir Barmherzigkeit widerfahren.* — ἵνα ἐν ἐμοὶ πρώτῳ) mit Nachdruck voranstehend. Das πρώτῳ kann wegen des fehlenden Artikels unmöglich auf den πρῶτος ἁμαρτωλῶν V. 15 zurückweisen (de W., Wies., Lill.) und wegen der Beziehung auf die μέλλοντες πιστεύειν nicht „vorzugsweise" sein (Bck.), sondern nur zeitlich (vgl. Röm 10 19) ihn als ersten bezeichnen (Hth., Hfm., Hltzm.), an welchem sich die ganze Fülle der Langmut Christi erwiesen habe, sofern er noch bei keinem so grosse und andauernde Feindschaft getragen, so lange Raum zur Busse gelassen hatte, wie bei ihm, als er sich seiner erbarmte. — ἐνδείξηται) ganz wie Röm 9 22. Eph 2 7. — τὴν ἅπασαν μακροθυμίαν) wird ganz willkürlich in den Begriff der Grossmut umgesetzt (Hdrch., Fl., Mtth.), vgl. Röm 2 4. 9 22. Zu πᾶς mit artikuliertem Subst., welches den ganzen Umfang einer Sache bezeichnet, vgl. I Kor 13 2. II Kor 1 4. 7 4, zur Stellung des πᾶς Gal 5 14 und zu der Form ἅπας Eph 6 13. — πρὸς ὑποτύπωσιν) bezeichnet den Zweck jenes ἐνδείκνυσθαι, ganz wie Röm 3 26. I Kor 6 5. 7 35 u. öft. Daher hätte auch keineswegs das bei Paulus so häufige, auch in unseren Briefen vorkommende τύπος stehen können (vgl. Hth.); denn hier ist, wie schon die Wortbildung zeigt, die vorbildliche Darstellung gemeint, welche die Langmutserweisung Christi bezweckte, nicht ein Vorbild, welches sie herstellte. — τῶν μελλόντων πιστεύειν) Das μέλλειν ist natürlich vom Standpunkte jener ἔνδειξις aus gedacht, wie Gal 3 23. Mit Recht bemerkt Hfm., dass nicht seine Begnadigung als Vorbild bezeichnet ist (Wies., Hth.), in welchem Falle wohl der Dativ stände (weshalb Bck. den Gen. unmöglicher Weise als Gen. obj. „für die, welche" nehmen will), obwohl seine eigene Erklärung den Unterschied nicht scharf festhält. Gerade an ihm bewies Christus seine Langmut, um vorbildlich darzustellen,

---

welcher diese Grundtatsache des Evangeliums aus seiner Lebenserfahrung abgeleitet ist. Der Hinweis auf den V. 13 geltend gemachten „Milderungsgrund" kann nicht beweisen, dass es eine Übertreibung und falsche Demut wäre, wenn Paulus sich als unter allen Sündern im Sündigen voranstehend denkt (Bck., vgl. Mllr. bei de W.), da in der Schrift die Grösse der Sünde nicht an ihrer subjektiven Schuldbarkeit bemessen wird. Dann aber ist es vollkommen berechtigt, wenn Paulus seine positive Feindschaft gegen Christus und seine fanatische Verfolgung der Christen als den Höhepunkt alles Sündigens denkt, dessen er sich schuldig gemacht hat (πρῶτος, wie I Kor 15 3). Willkürlich Hfm.: weil er so sehr Feind des Namens Jesu war, dass ihn nicht das Wort seiner Jünger, sondern nur die wunderbare Selbstoffenbarung Jesu zu überwinden vermochte.

was für Leute es seien, die durch den Glauben an ihn ewiges Leben erlangen sollten, dass es nämlich nicht irgend eine beschränkte Kategorie von Sündern sei, sondern dass auch die gröbsten Sünder, welche die Langmut Christi bis aufs äusserste herausgefordert hätten, nicht ausgeschlossen seien. — ἐπ᾽ αὐτῷ) bezeichnet, wie Röm 9 33. 10 11 in einem Citat aus Jes 28 16, das auf ihm beruhende Heilsvertrauen; εἰς ζωὴν αἰώνιον, wie Röm 5 21 das Ziel der durch Christus vermittelten Gnadenherrschaft, so hier das Ziel des auf ihn sich gründenden Heilsvertrauens, hängt also nicht von ὑποτύπωσιν (Bng.) ab. Eben darin, dass sie dies Ziel erlangen sollten, zeigte sich, dass sie Nachbilder des Apostels waren, der als erster unter den Sündern vom Verderben errettet war (V. 15). Diese Errettung ist also ganz wie Röm 1 16 f. als der Korrelatbegriff des ewigen Lebens gedacht. — V. 17 schliesst nicht eine Digression ab (vgl. noch Hth.), da die Zusammenfassung des auf der eigenen Heilserfahrung des Apostels ruhenden Inhalts des Evangeliums (V. 12—16) völlig sachgemäss den Befehl, die unfruchtbaren Spekulationen und Diskussionen der ἑτεροδιδασκαλοῦντες kategorisch zu verbieten, begründete. Dass aber die Betrachtung der in seiner Heilserfahrung vorangedeuteten Begnadigung auch der ärgsten Sünder den Apostel zu einem Lobpreis Gottes, dessen Heilsrat sich hierin verwirklicht, und zu dem als dem letzten Urheber des Heils das δέ weiterführt (vgl. zu V. 5. 14), anregen konnte, hat selbst Hltzm. nach Gal 1 5 nicht bestreiten können. — τῷ δὲ βασιλεῖ τῶν αἰώνων) wie Tob 13 6. 10, bezeichnet Gott nicht als den König der Welten (Chrys., Leo, Hltzm.), was αἰῶνες weder im Folgenden, noch irgendwo heisst, geschweige denn als ewigen König (vgl. de W., Lill.), was Wies., Hfm. trotz richtiger Wortdeutung nach Ps 145 13 für den Sinn des Ausdrucks halten, sondern als den Beherrscher der Weltzeiten (Mtth., Hth., Bck., Plitt, Köll., Kn.; Küb.: Weltperioden), der also in diesem Aeon die Bedingung des Heils und in dem zukünftigen die Vollendung desselben (die ζωὴ αἰώνιος) für die durch Christus Begnadigten (V. 16) ordnen kann. An eine Beziehung auf die gnostischen Aeonen ist nach der im Folgenden klar vorliegenden Bedeutung von αἰῶνες weder direkt (Baur) noch indirekt (Pfleiderer) zu denken. — Die folgenden artikellosen Ausdrücke bilden keine Apposition zu τῷ βασιλεῖ, sondern bezeichnen die Qualität, in welcher die Lobpreisung ihm zukommt, und alle drei Adjektiva beziehen sich gleichmässig auf Gott (vgl. Hfm. gegen de W., Hth.). Als ἄφθαρτος θεός (Röm 1 23) ist er über die Endlichkeit der vergänglichen Welt erhaben, kann also alle Zeitläufe beherrschen; als ἀόρατος (Röm 1 20. Kol 1 15) ist er der, dessen Herrschaft im Glauben erfasst sein will (Hbr 11 27); als μόνος der, dessen Herrschaft durch keinen

anderen neben ihm beschränkt wird (vgl. I Kor 8 6). Dass diese Prädikate müssig und haltungslos seien (de W.), kann man hiernach durchaus nicht sagen, höchstens dem ἀοράτῳ fehlt eine durchsichtige Beziehung auf den Preis des βασιλεὺς τῶν αἰώνων. Immerhin behält der Übergang von der Zusammenfassung des Evangeliums in den Kern der Heilslehre zu diesem Preise Gottes nach rein ontologischen Prädikaten etwas Auffallendes, das sich wohl nur durch die Annahme erklärt, dass Paulus sich hier absichtlich an einen bereits fixierten liturgischen Ausdruck anschliesse (vgl. Einl. § 4, 4) *). — τιμὴ καὶ δόξα) kommt zwar auch Röm 2 7. 10 verbunden vor, aber in Doxologien nur in der Apokalypse (5 12 f., vgl. 4 9. 11), während Paulus stets das einfache ἡ δόξα hat, was sich ebenso erklärt, wie der Inhalt der Doxologie. — εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν) wie Gal 1 5. Doch vgl. auch die Doxologien Hbr 13 21. I Pt 4 11. 5 11. Apk 7 12, welche zeigen, dass dieser Schluss der Doxologie der gemeinchristliche ist.

V. 18 ist nach Kn. (vgl. auch Plitt, Wieseler, Ew.) der Nachsatz zu dem V. 3f. stehenden Vordersatz in der seit V. 4 abgebrochenen Urkunde J. Auch Hss. sieht in V. 18 sachlich den Nachsatz zu V. 3f. Aber er erkennt an, dass wenigstens V. 5—10 dazwischen gestanden haben, und dass eben durch diesen längeren Zwischensatz der Verfasser des „Bestallungsschreibens" aus der Bahn seiner Konstruktion geworfen sei.

V. 18—20. Schluss der ersten Anweisung. — ταύτην τὴν παραγγελίαν) kann natürlich nur auf die V. 5 genannte παραγγελία gehen, aber eben darum nicht auf das Evangelium (Hfm.), den amtlichen Auftrag des Tim (Lill.), die objektive Norm für das Verhalten der Christen (Hth.), oder die 2 1 beginnende παραγγελία, auf die das ταύτην vorausweise (Ew., Hltzm.), sondern nur auf das dem Tim V. 3 aufgetragene παραγγέλλειν (so die meisten), wie schon die unmittelbar sich anschliessende Zurückweisung auf die ἑτεροδιδασκαλοῦντες (V. 19f.) zeigt, die man nur für eine Verwirrung des Briefschreibers halten kann (Hltzm.), wenn man diese Worte kontextwidrig missdeutet. Freilich ist nicht das nackte Gebot, das ἑτεροδιδασκαλεῖν zu lassen, gemeint; aber auch nicht die gewissenhafte Einschärfung des reinen Evange-

*) V. 16 ist mit der Rcpt., WH. a. R. Ἰησους Χριστος (ℵKLP) beizubehalten, da Χριστ. Ἰησ. (Lchm., Trg., WH. txt.: AD) offenbar nach V. 12. 14. 15 konformiert ist. Statt πασαν (Rcpt.: DKLP) lies απασαν. Das σοφω nach μονω V. 17 (Rcpt.: KLP) ist nach entscheidenden Zeugen als Glosse nach Röm 16 27 zu streichen. Nach Küb. bezeichnen die Prädikate Gott als fähig und bereit, den μέλλοντες πιστεύειν bis ans Ende zum ewigen Leben zu verhelfen; nach Hth. betonen sie im Gegensatz gegen eine die Absolutheit des göttlichen Wesens aufhebende Irrlehre die absolute Erhabenheit Gottes.

liums dafür zu substituiren (Mllr.), sondern das Gebot V. 3, wie es durch die ganze folgende Ausführung und Begründung (V. 4—17) inhaltsreich entfaltet ist. Ganz unmöglich ist die Beziehung des *ταύτην* auf das folgende *ἵνα* (Chrys., Theoph., Mtth., de W., Wies.), teils wegen der dadurch entstehenden Abgerissenheit der Rede, teils wegen der Wortstellung. — *παρατίθεμαί σοι*) bei Paulus im Aktiv vom Vorsetzen der Speisen (I Kor 10 27). Der bestimmte Zweck, zu welchem das (durch das Wort ursprünglich bezeichnete) Hinlegen vor jemand geschieht, ergibt sich lediglich aus dem Zusammenhange. Dieser weist aber nach V. 3 nicht auf einen Befehl, nach dem er sich richten soll (Hth.), sondern auf ein Gebot, das er anderen einschärfen soll (Bck.); und daraus ergibt sich die auch im profanen Griechisch besonders im Med. (vgl. Herodot VI, 86, 2) häufige Bedeutung: etwas bei einem niederlegen, ihm anvertrauen, nur natürlich nicht zur Verwahrung (Otto, Hfm.), wie Lk 23 46. Act 14 23. 20 32, oder zur Erwägung und Beherzigung (Hltzm. p. 403), wie Act 17 3. Mt 13 24. 31, sondern, wie es dem Wesen einer *παραγγελία* für andere entspricht, zur Einschärfung an andere (Krk.). — *τέκνον Τιμόθεε*) vgl. zu V. 2. An ein Erbe, das dem Kinde als fernerhin zu verwaltendes Gut anvertraut wird (Hfm.), ist nicht zu denken. Das geistliche Kind kann und wird das Gebot im Sinne des Apostels einschärfen. — *κατὰ τὰς προαγούσας ἐπὶ σὲ προφητείας*) gehört zu *παρατίθεμαι*, das gewissermassen dadurch motiviert wird (Mllr.), und nicht in den Satz mit *ἵνα* hinein (Oec., Fl.). Gemeint sind natürlich nicht die guten Zeugnisse, die Tim nach Act 16 2 empfing (Hdrch.), oder bloss fromme Wünsche und Segenssprüche (Pfldr.); aber auch sicher nicht alttestamentliche Weissagungen, durch deren Erläuterung Tim zum Lehrgeschäft herangebildet war (Bck., Kn.), sondern Weissagungen, die über ihn ergangen waren und sich nicht sowohl auf sein würdiges Verhalten im Amte bezogen (Wies., Hth.), als vielmehr auf seine Befähigung zum apostolischen Gehilfenamt (vgl. Hfm.). Dass diese bei seiner Bestellung zum Bischof von Ephesus (Mack) oder bei der Erteilung des Auftrages 1 3 (Otto) ergangen waren, erhellt durchaus nicht; vielmehr gedenkt Paulus naturgemäss hier, wo er ihn zum ersten Male für eine selbständige Wirksamkeit instruiert, der einst bei seiner Annahme zum Gehilfenamt über ihn ergangenen Weissagungen, in Gemässheit derer er ihm jenes Gebot zur Einschärfung anvertrauen kann. Da *προάγειν* nach bekanntem griechischen Gebrauch sowohl örtlich (Mk 11 9) wie zeitlich (Hbr 7 18) vorangehen bedeuten kann, was Otto vergeblich leugnet, könnten diese Weissagungen durch das adjektivisch gebrauchte *προαγούσας* als früher ergangene bezeichnet sein (de W., Wies., Hth., Hfm., Ew., Hltzm., Sod.,

Köll.). Dann muss ἐπὶ σέ zu προφητείας gehören, was aber teils wegen der irreleitenden Wortstellung, teils wegen der die Vorstellung der Bewegung involvierenden Präposition, die wohl mit dem Verb. προφητεύειν (Ezech 37 4), aber nur durch eine grosse Härte mit dem Subst. verbunden werden kann, sehr unwahrscheinlich ist. Es muss daher mit προαγούσας verbunden werden, wie bei seiner ganz verkehrten Deutung der προφητεῖαι auch Bck. (vgl. Kn.; Küb.: auf dich hinzielend) tut, und dieses: vorwärts führen auf ein bestimmtes Ziel hin (Act 16 30. 17 5. 25 26), hinleiten (Mtth., Otto, Mllr.) heissen. Natürlich war er selbst es, den die auf Tim hinführenden Weissagungen einst bewogen hatten, denselben zum Gehilfen anzunehmen. — ἵνα στρατεύῃ) kann schon an sich nicht den Inhalt eines dem Tim anvertrauten Gebotes bezeichnen, sondern nur den Zweck des παρατίθεμαι. Dass die Einschärfung des Gebotes als ein στρατεύεσθαι bezeichnet wird, beruht nicht auf Nachbildung der (den Ausdruck vielmehr als paulinisch erweisenden) Stelle II Kor 10 3 (Hltzm.), sondern darauf, dass es sich um Bekämpfung und Überwindung des ἑτεροδιδασκαλεῖν handelt. Vgl. II Tim 2 4. Willkürlich Hfm.: der Krieg, den Christus führt, die Seelen durch sein Wort zu gewinnen. — ἐν αὐταῖς) kann unmöglich die Weissagungen als Waffenrüstung bezeichnen (Mtth., Wies., Otto, Bck., Lill.), in welcher er kämpft, aber auch nicht die Schranken seiner Kompetenz angeben, die er nicht überschreiten darf (Hltzm., Köll. nach Hth.). Wie ἐν die Richtschnur angeben soll (Oosterzee, Hfm.), ist nicht abzusehen; es bezeichnet, wie unzählig oft bei Paulus, das, worin das στρατεύεσθαι begründet sein, d. h. woraus Tim Mut und Kraft zu demselben schöpfen soll (auch Kn., Sod., Krk.). — τὴν καλὴν στρατείαν) Wie II Kor 10 4 entspricht dem στρατεύεσθαι das Subst. στρατεία, und καλήν bezeichnet nicht sein Verhalten als ein würdiges und wackeres (de W.; Luther: eine gute Ritterschaft üben), sondern den ihm mit dem anvertrauten Gebote aufgetragenen Dienst als den wahrhaft wertvollen (1 8, vgl. I Kor 5 6) Kriegsdienst, den er leisten soll. — V. **19.** ἔχων) fügt die subjektive Bedingung an, unter welcher allein jenes στρατεύεσθαι geschehen kann. Dass es aber hier: festhalten (Hltzm., Kn., Sod,. Küb.) heisse, wohl gar mit Anspielung auf die Waffenrüstung (Mack, Mtth., Bck.) oder die Streitmacht, welche er kommandiert (Otto), ist nicht angezeigt. — πίστιν καὶ ἀγαθὴν συνείδησιν) wie V. 5; denn „was der Lehrende bei anderen erreichen will, muss er in sich selbst haben" (Wies.). Hier aber wird es aus dem Folgenden zweifellos, dass ἀγαθὴ συνείδησις der Grund des Glaubens ist (wie Wies., Hfm. trotz ihrer dortigen Missdeutung erkennen), und nicht seine Folge (Bck.). Willkürlich behauptet Hltzm., das gute Gewissen sei hier das richtige Wissen um die

reine Lehre. — ἥν) geht natürlich nur auf ἀγαθ. συν. und nicht zugleich auf πίστιν, geschweige denn auf στρατείαν (Bretschn.). — τινές) sind nicht die V. 3 Genannten, in welchem Falle wohl ein rückweisender Ausdruck stände, sondern etliche von ihnen. — ἀπωσάμενοι) Der durchaus nicht „sonderbare" (de W.) oder gar „unpassende" (Hltzm. nach Schleierm.) Ausdruck bezeichnet, wie Röm 11 1. 2, dass einer etwas ihm Gehöriges von sich stösst, nichts mehr davon wissen will. Er markiert das Frevelhafte solches Tuns (de W.) und setzt voraus, dass das gute Gewissen ein hohes Gut ist; denn nicht als ein lästiger Warner (Bng., Wies., Oost.) ist es gedacht, was ganz gegen den paulinischen Begriff der συνείδησις wäre, sondern als das Bewusstsein um die Lauterkeit ihres Wahrheitsstrebens (V. 5f.), das sie wie etwas Wertloses nicht sich zu erhalten der Mühe wert hielten, sondern infolge der V. 5. angedeuteten Unlauterkeit des Herzens mutwillig von sich stiessen, und so durch eigene Schuld verloren. Wegen des folgenden Bildes vom Schiffbruch das Bild vom Anker (Wies.) oder von der ausgeworfenen Schiffsladung (Hfm.) einzutragen, ist ganz gekünstelt. — περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν) Das im NT nur noch II Kor 11 25 eigentlich gebrauchte Wort kommt bei den Griechen oft metaphorisch vor (vgl. Köll. I p. 82). Zu περί c. acc. im Sinne von quod attinet ad vgl. Phl 2 23. Wenn die Schädigung des Glaubens die Folge ist vom Verlieren des guten Gewissens, so ist klar, dass dieses nur der Grund und nicht die Folge des Glaubens sein kann (V. 5). — V. **20.** ὧν ἐστίν) weist auf zwei Beispiele solcher hin, von denen das V. 19 Gesagte gilt. Daraus folgt, dass Paulus den Tim nicht erst mit diesen Männern und ihrem Schicksal bekannt machen will, sondern dass Tim beides kennt, weshalb auch gar kein Grund ist, dieselben nicht in dem unmittelbaren Wirkungskreise des Tim, d. h. in Ephesus zu suchen (gegen Hfm.). — Ὑμέναιος καὶ Ἀλέξανδρος) Ersterer wird II Tim 2 17 ebenfalls als ein Beispiel erwähnt, wohin die Lehrverirrungen der Zeit führen können. Ob der II Tim 4 14 erwähnte χαλκεύς mit dem letzteren identisch, ist zwar keineswegs gewiss; aber dass er nach dem hier Erwähnten dem Apostel feindselig gesinnt war und blieb, spricht wenigstens sicher nicht dagegen. Keinesfalls setzt die Art, wie beide im II Tim erwähnt werden, eine frühere Zeit voraus. Ob aber dieser Ἀλέξανδρος mit dem Act 19 33 Genannten identisch ist, das zu entscheiden, fehlt uns jeder Anhalt *). — οὓς παρέδωκα τῷ σατανᾷ) dieselbe disziplinarische Massregel,

*) Nach Hltzm. p. 256 hat der Verf. die ApG, die an einen Juden dachte, dahin missverstanden, dass er in ihm einen verräterischen Anhänger des Paulus sah, der sich von den Juden brauchen liess. Doch habe er die Notiz der ApG II Tim 4 14 noch indifferenter gefasst, wäh-

welche Paulus I Kor 5 5 anwenden will. Keinesfalls ist die Exkommunikation (Clv., Wegsch., Mack, vgl. Krk.) an sich damit gemeint, welche ja I Kor 5 13 die Gemeinde ausführen soll; sie ist aber vielleicht die Voraussetzung dieser Strafverfügung (Patr., Hdrch., de W., Hth.). Ob der Satan gerade ein leibliches Leiden, wie dort, herbeiführen soll, steht dahin; jedenfalls irgend ein schmerzliches Widerfahrnis, worauf die hier wie dort auf Besserung abzielende Absicht hindeutet. — ἵνα παιδευθῶσιν) bezeichnet, wie I Kor 1 32 (vgl. II Kor 6 9), eine schmerzliche Züchtigung, welche Besserung bewirken soll, und zwar zunächst ferneres Lästern verhindern (μὴ βλασφημεῖν). Dass sie Bestandteile des Wortes Gottes für unwahr erklärten (Hfm.), Christus und das Evangelium (Plitt), Gott und Christus lästerten (de W., vgl. Wies., Hth., Küb., Sod.) oder gar der Lästerung des Geistes nahestanden (Hltzm.), sind willkürliche Annahmen, da der Zusammenhang keine dieser näheren Bestimmungen ergibt. Derselbe bietet nichts anderes dar, als ein Lästern des Apostels (Röm 3 8. I Kor 10 30), der ihnen offenbar das ἑτεροδιδασκαλεῖν untersagt hatte, wie Tim es Ihresgleichen untersagen sollte, und dessen Autorität sie mit Lästerung seiner Person zurückgewiesen hatten (vgl. Kn.). Darin sah denn Paulus mit Recht, dass der Glaube an das Evangelium, zu dessen Verkündigung er berufen, bereits unter ihrem verkehrten Treiben untergegangen oder doch schwer geschädigt war.

Nach Hss. folgte hier in dem „Bestallungsschreiben“ 4 1—5. Dass 2 1 an das Vorige keinen guten Anschluss ergebe, schliesst er aus οὖν, welches ihm vielmehr als Beweis gilt, dass das folgende Stück 2 1—6a aus seinem ursprünglichen Zusammenhang herausgerissen sei als Anfang (πρῶτον πάντων) eines Bruchstückes einer gottesdienstlichen Ordnung. Nach Kn. gehört 2 1—10 mit 1 18ff. zusammen zur Urkunde J. Das οὖν bezieht Kn. auf die παραγγελία 1 3 f. 18ff. zurück.

Kap. II.

V. **1—7.** Vorschriften über das Gemeindegebet. — παρακαλῶ οὖν) folgert allerdings nicht aus dem Vorigen*); aber trotzdem vermissen Schlrm., de W., Hltzm., Hss. mit Un-

rend er ihm hier bereits das βλασφημεῖν zuschreibt. Während Win., Hth., Meyer u. a. die Identität bestreiten, wird sie von Otto, Hfm., Krk. u. a. behauptet. Vgl. zu II Tim 4 14. — Tsch., Trg. lesen V. 18 nach ℵD Clem. στρατευση (WH. a. R), während die Rcpt. (στρατευη) durch AFGKLP Patr. stark bezeugt ist, aber bei Trg. nur a. R. steht.

*) Olsh. lässt die folgende Ermahnung aus der Verwerfung des βλασφημεῖν 1 20 folgern, deshalb bezieht er dies verkehrt auf Lästerung

recht jede logische Verbindung; denn offenbar geht das παρακαλῶ auf παρεκάλεσα 1 3 zurück (Bck.). Nur genügt es nicht zu sagen, dass οὖν einen neuen Gegenstand der Ermahnung anreihe (Krk.); vielmehr ist zu erwägen, dass jener Eingang des Briefes denselben als ein Ermahnungsschreiben charakterisiert, und doch in Kap. 1 im Grunde nur wiederholt und ausgeführt war, was Paulus dem Tim bei seiner Abreise nach Makedonien bereits mündlich gesagt hatte, während bei dem durch 1 5 veranlassten Wegfall des Nachsatzes von 1 3 f. es ungewiss blieb, ob Paulus nur diesen Befehl einschärfen oder noch neue hinzufügen wollte. Da es nun sehr unwahrscheinlich ist, dass Paulus nur schrieb, um schriftlich zu wiederholen, was er mündlich gesagt hatte, so zeigt das an 1 3 wieder anknüpfende οὖν allerdings, dass Paulus bereits für den Nachsatz desselben noch anderes als jene in Kap. 1 erörterte Ermahnung in Aussicht genommen hatte, zu dem er jetzt übergeht. Dabei ist zu bemerken, dass die folgende Ermahnung sich zwar auf das Gemeindeleben überhaupt bezieht, aber doch an Tim insofern gerichtet ist, als er dafür sorgen muss, dass es in der Gemeinde also gehalten werde. — πρῶτον) wie Röm 1 8. I Kor 11 18, ist nur hier mit πάντων verbunden, weil dem Apostel bereits eine längere Reihe von Dingen, die er anordnen will (πάντα, wie I Kor 14 26. 40), vorschwebt, ohne dass er gerade hierauf den Hauptnachdruck legen will (Lill.). Selbstverständlich gehört es zu παρακαλῶ und nicht zu ποιεῖσθαι (Luther: dass man vor allen Dingen zuerst tue, vgl. Chrys., Theoph., Bng.). — ποιεῖσθαι) c. acc. ist gut paulinisch (Röm 1 9. 13 14. 15 26) und steht mit τὴν δέησιν verbunden Phl 1 4 (vgl. Lk 5 33 δεήσεις ποιεῖσθαι). Gemeint ist hier ohne Frage das Abhalten öffentlicher Gebete in den Gemeindeversammlungen, was Hfm. p. 96 vergeblich bestreitet, obwohl er zugibt, dass Tim doch zunächst da, wo man zu gemeinsamem Gebete versammelt war, darauf zu halten hatte. Freilich werden nicht nur die beim Gottesdienst üblichen Gebete sämtlich aufgezählt (Plitt nach Augustin), oder durch die Häufung der Ausdrücke der Eifer zum Gebet

---

der Obrigkeit und lässt die Ermahnung gegen jüdischen Freiheitsschwindel gerichtet sein. Nach Hfm. (vgl. Lill.) wird aus dem vorher geltend gemachten Wesen der apostolischen Lehre abgeleitet, was Paulus in betreff des Gebets verlangt. Allein über 1 18—20 hinweg kann unmöglich aus 1 15 ff. gefolgert werden; auch ist die zunächst folgende Ermahnung in V. 2b andersartig begründet; in V. 4 ff. wird zwar ebenfalls auf den Kern der Heilsbotschaft zurückgegangen, aber doch eine andere Seite als 1 15 ff. hervorgekehrt. Auch kann das οὖν nicht über V. 20 hinweg die Ermahnung an Tim wieder aufnehmen (Mtth.) und von dem Allgemeinen zum Einzelnen überleiten (Wies., Hth.), da das im Folgenden Besprochene mit der 1 18 geforderten στρατεία garnichts zu tun hat. — DG sah. Hil. Ambrst. lesen παρακαλεῖ.

angeregt (Hth. nach Clv.), da es sich ja nicht um die Gebete als solche, sondern um die Gebete für bestimmte Personen (*ὑπέρ*) handelt. Es soll also nur betont werden, dass das Geforderte von allen Gebeten gelte, welcher Art sie auch seien. Dass *δεήσεις* Bittgebete sind (vgl. Röm 10₁. II Kor 1₁₁. 9₁₄), liegt in dem Worte. Es wird hier verbunden mit dem spezifisch religiösen Ausdruck *προσευχάς* (vgl. Eph 6₁₈. Phl 4₆ die umgekehrte Verbindung), der zwar natürlich auch Bittgebete bezeichnen kann (Röm 15₃₀), aber ohne Zweifel der umfassendere Ausdruck für Gebete überhaupt ist (Röm 1₁₀. 12₁₂. I Kor 7₅) und also auch Danksagungen mit einschliessen kann. — *ἐντεύξεις*) nur noch 4₅ (doch vgl. das paulinische *ἐντυγχάνειν* Röm 8₂₇. ₃₄), bezeichnet schon nach dieser Stelle nicht Fürbitten im engeren Sinne (Mtth., Bck.), was auch in diesem Zusammenhang, wo jedes Gebet Fürbitte werden soll, keine Bedeutung hätte (vgl. das *ἐντυγχάνειν κατὰ τοῦ Ἰσραήλ* Röm 11₂). Vielmehr bezeichnet es das Gebet nur von der Seite, nach der es ein Anbringen eines besonderen Anliegens bei Gott ist*). — *εὐχαριστίας*) wie II Kor 9₁₂ (vgl. 4₁₅. 9₁₁. I Kor 14₁₆), erscheint auch Phl 4₆ mit *προσευχῇ καὶ δέησις* verbunden und bezeichnet die Dankgebete speziell, die allerdings auch in den *προσευχαί* eingeschlossen sein können, aber noch besonders hervorgehoben werden, weil es die Eigentümlichkeit des rechten Gebets ist, dass neben dem Hinweis auf das noch zu Erbittende nie der Dank für das bereits Gewährte fehlen darf. — *ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων*) vgl. Röm 12₁₇ f., gehört weder zu *εὐχα-*

*) Von jeher sind willkürliche Unterscheidungen zwischen diesen drei Ausdrücken für das Gebet versucht worden. So schon Theod., Theoph., Oec.: Bitte um Abwendung der Sündenstrafen, um Zuwendung des Guten, um Bestrafung der Ungerechten; letzteres schon wegen des *ὑπέρ* ganz unmöglich. Eine Klimax fand Origenes in den drei Ausdrücken, sofern die *προσευχαί* Bitten um grössere Dinge und mit einer Doxologie verbunden seien, den *ἐντεύξεις* aber eine höhere *παῤῥησία* eigne. Kling nahm die *δεήσεις* von Gebeten in bezug auf die Angelegenheiten der ganzen Menschheit, *προσευχαί* von Bitten um das Gute, *ἐντεύξεις* von Bitten um Abwendung der Übel. Das zu allen drei Ausdrücken gehörige *ὑπέρ* schliesst aus, dass *προσευχαί* von dem anbetenden Sichversenken in Gott (Bck., vgl. Phot.: *ὅταν ὕμνῃ τὸν θεόν*), oder *εὐχαριστίαι* vom Lobpreis in Psalmen und Hymnen (Lill.) genommen werden kann, wie das folgende *εὐχαριστίας*, dass *προσευχαί* Dankgebete im Gegensatze zu Bittgebeten sind (Hdrch.); und ganz willkürlich ist die Bestimmung, dass es eigene Gebete bittenden Inhalts sind im Gegensatz zur Bitte, welche einzelner Bestandteil des Gebetes ist (Hfm.). Nicht einmal die Annahme, dass in *δεήσεις* das Moment der eigenen Unzulänglichkeit, in *προσευχαί* das der Andacht, in *ἐντεύξεις* das des kindlichen Vertrauens hervortrete (Hth., vgl. für die beiden ersten Lill.), ist ohne Willkür, wenn sie auch einen gewissen Anhalt in den Wortbedeutungen hat, in denen nur bei *ἐντεύξεις* nichts auf kindliches Vertrauen (vgl. auch Krk.) führt.

ριστίας allein, wie die Erklärungen von Theod., Theoph., Oec., Phot. voraussetzen, noch zu den beiden letzten (Hdrch.), sondern zu dem mit allen vier Objekten verbundenen ποιεῖσθαι, da hierauf der Hauptnachdruck liegt. Das Gemeindegebet soll überall die Interessen der gesamten Menschheit mit umfassen.

V. 2. ὑπὲρ βασιλέων) kann, da der Art. fehlt, natürlich nicht die zwei etwa gerade über Ephesus herrschenden Augusti bezeichnen (Hltzm. nach Baur), sondern nur, dass die Fürbitte sich unter allen Menschen zunächst auf solche richten soll, welche als Einzelherrscher (Hfm.) an der Spitze des Staates stehen*). — καὶ πάντων τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων) *alle, die in hervorragender Stellung sind* (vgl. II Mak 3₁₁: ἀνὴρ ἐν ὑπεροχῇ κείμενος), gleich οἱ ὑπερέχοντες (Sap. Sal. 6, 6), und das sind nach Röm 13₁ alle obrigkeitlichen Personen, die mit irgend einer Vollmacht über andere bekleidet sind, nicht bloss Statthalter der Provinzen oder dgl. Die in ὑπεροχή liegende Motivierung verschiebt etwas die subjektive Wendung: die in obrigkeitlichem Ansehen stehen (de W.). Gerade weil sie, wie die Könige vor allem, den umfassendsten Einfluss auf das Schicksal aller anderen Menschen haben, wird die Fürbitte für alle Menschen sich insonderheit auf sie erstrecken müssen. Dass die Ermahnung zur Fürbitte für die (heidnische) Obrigkeit nicht auf die Zeit der Apologeten hinweist, zeigt Jer 29₇. Esr 6₁₀. — ἵνα) kann weder sprachlich noch sachlich den Inhalt der Gebete bezeichnen, aber auch nicht den objektiven Zweck (Chrys., Theod., de W., Hth. u. d. meisten neueren), d. h. die dadurch beabsichtigte Folge, was ohnehin gut griechisch durch ὅπως auszudrücken gewesen wäre**). Ohnehin könnte das in dem

---

*) Der Plur., welcher der völlig allgemein gefassten (garnicht einmal speziell an die Epheser adressierten) Ermahnung entspricht, ist ein Plur. der Kategorie und setzt weder voraus, dass an gleichzeitige kleinasiatische Könige, noch dass an die Nachfolger Neros direkt mitgedacht ist (gegen Hltzm. p. 269); es ist einzig natürlich, dass nicht zur Fürbitte für die konkreten Personen des oder der Herrscher ermahnt wird, sondern dazu, dass für Personen in solcher Stellung gebetet werde. Polyk. 12, 3, worauf sich Hltzm. beruft, ist blosse Reminiscenz an unsere Stelle, und Stellen wie Iust. Apol. I, 14. 17, Athen. Legat. 1 u. 2, wo die βασιλεῖς in der Mehrzahl angeredet werden, können doch für unsere Stelle nichts beweisen.

**) Hfm. hat mit Recht gezeigt, dass eine Fürbitte, welche etwas für den Beter selbst zu erlangen beabsichtigt, keine Fürbitte mehr ist, dass jene Folge nicht durch das εὐχαριστεῖν ὑπὲρ κτλ. beabsichtigt sein kann, dass das ἵνα sich keineswegs bloss auf die Fürbitte für die Obrigkeit, sondern ebenso auf die für alle Menschen bezieht und dass das eigentliche Motiv der Fürbitte in V. 3 folgt, aus welchem erhellt, wie die beabsichtigte Folge derselben nur die Erzielung des göttlichen Wohlgefallens sein könnte. Wenn er aber deswegen das ἵνα—διάγωμεν von ὄντων abhängig macht, als ob es den Zweck bezeichne, zu dem

Absichtssatze Genannte immer nur die mittelbare Folge sein, sodass die Bekehrung der Obrigkeit (Fl.) oder die gesegnete Ausrichtung ihres Berufes (Wies., Hth., Köll., Krk. nach Röm 13₃f., vgl. Lill.) oder ihre Überführung davon, dass die Christen nicht staatsfeindlich seien (Hltzm.), als der unmittelbare Zweck eingeschoben werden muss, was doch alles gleich willkürlich ist. Aber auch in diesem Falle könnte das *ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι* dadurch immer nicht erzielt werden; und es ist doch nur eine Ausflucht, wenn man sagt, der Hauptaccent liege auf dem *ἤρεμον καὶ ἡσύχιον* (Hth., Plitt). Es kann also in der Tat nur die subjektive Absicht der Fürbitte ausgedrückt sein. Diese liegt freilich nicht darin, dass man den ruhigen, sich still unterwerfenden Bürgersinn in sich belebt (Hdrch., vgl. Mack, Mtth., Hnr.), was ja nicht dasteht und nur eine andere Art der dadurch beabsichtigten Folge wäre, sondern dass man diejenige Art des Lebens führt, welche sich für einen Christen ziemt und darum von selbst zur Fürbitte und Danksagung für alle Menschen und für die Obrigkeit insonderheit führt. Sod. erklärt, mit *ἵνα* werde nur die zweite Seite des Verhaltens und zwar als durch die erste gegeben bezeichnet. — *ἤρεμον*) nur hier, adj. zu dem adv. *ἠρέμα*, auch bei den älteren Griechen im Positiv (vgl. den Komp. *ἠρεμέστερος*) nicht vorkommend (Win. § 11), bezeichnet ein geruhiges d. h. aber nicht ein von aussen her ungestörtes Leben (vgl. Bck.: politische Ruhe und Sicherheit), wie es nach der gangbaren Fassung des *ἵνα* heissen müsste, sondern ein in seiner Abgezogenheit von der Welt durch nichts (auch durch keine erfahrene Unbill) beunruhigtes*). — *καὶ ἡσύχιον*) Hth. behauptet zwar, dass das Wort auch das Ungestörtsein von aussen bezeichnet, aber V. 11f. (vgl. I Th 4₁₁. II Th 3₁₂) zeigt ausreichend, dass es ein stilles, d. h. weder

---

die Obrigkeit da ist, und *ἐν—σεμνότητι* zu *ποιεῖσθαι δεήσεις* etc. bezieht (auch Kn.), so ist das nicht nur eine willkürliche, für keinen Leser durchschaubare Zerreissung des Satzgefüges, sondern es greift dem Gedankengange vor, da Paulus erst V. 8ff. auf die rechte Weise des Gebets zu sprechen kommt.

*) Mit Recht bemerkt Hth. selbst, dass *ἠρέμα* in der klassischen Gräzität vorzugsweise das stille, gelassene Wesen bezeichnet, und Hltzm. übersetzt geradezu: zurückgezogen. Trotzdem sieht er nicht, dass dies seiner Fassung des *ἵνα*, wonach beabsichtigt sein soll, dass die Heiden die Christen „in Ruhe lassen", direkt widerspricht, und dass „die hier auftauchende Ahnung eines mit der Welt sich einlassenden Christentums" ungefähr das Gegenteil ist von dem hier nach seiner eigenen Übersetzung Gemeinten. Ähnlich übersieht Plitt, dass seine schöne Anwendung des folgenden *ἡσύχιον* gegen politische Treiberei zu seiner Auffassung des *ἵνα* durchaus nicht passt. — Das *γαρ* nach *τουτο* V. 3 (Rcpt. nach DFGKLP) haben Tsch., WH. nach ℵA sah cop gestrichen, Trg. i. Kl. a. R.; es ist ohne Frage Verbindungszusatz.

durch Reden noch Tun in die äusseren Verhältnisse eingreifendes Leben bezeichnet (Sod.). Ein durch Sorge oder Zorn beunruhigtes Herz und ein auf eigenes Eingreifen in die Verhältnisse gerichtetes Streben schliesst selbstverständlich die geforderte Fürbitte und Danksagung aus. — *βίον διάγωμεν*) im NT nur hier, bei Klassikern häufig von der Lebensführung, vgl. Köll. I p. 80, JSir 38₂₇ mit zu ergänzendem *βίον*. — *ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ*) Das unseren Briefen so geläufige Wort findet sich (ebenso wie *εὐσεβεῖν* und *εὐσεβῶς*) sonst nicht bei Paulus, ist aber Gegensatz des ihm geläufigen *ἀσέβεια* (Röm 1₁₈, vgl. 4₅. 5₆) und bezeichnet an sich nicht eine spezifisch christliche Lebensbestimmtheit, sondern die tiefste Grundlage derselben in der Religiosität, Frömmigkeit überhaupt. Soll aber jede Art derselben (*πᾶσα*, wie 1₁₅. Röm 1₁₈. 7₈) das Lebenselement der Christen sein, so müssen sie alles, was sie von den Menschen um sich her, insbesondere von der Obrigkeit erfahren oder wünschen, in Dank oder Bitte vor Gott bringen. — *καὶ σεμνότητι*) gleichfalls unseren Briefen eigentümlich; das hier ebenso häufige *σεμνός* kommt nur noch Phl 4₈ vor. Es bezeichnet die würdevolle Haltung des Christen in der Lebensführung, hier insbesondere in seiner auf Gott gerichteten Zurückhaltung von allem Eingreifen in die äusseren Verhältnisse, welches dadurch ausgeschlossen wird, dass man ihre Besserung Gott im Gebete anheimstellt. — V. 3f. *τοῦτο*) könnte nach der gangbaren Fassung von V. 2 nur auf V. 1 gehen (Hltzm., Krk.); dann darf man aber nicht leugnen, dass V. 2 reine Parenthese wäre (Mack), da die in ihm hervorgehobenen neuen Momente nach jener Auffassung eben im Folgenden nicht berücksichtigt sind (gegen Wies., Hth.). Es geht aber auf die im Absichtssatz gezeichnete Lebensführung, welche die V. 1 u. 2ª geforderte Fürbitte und Danksagung notwendig erzeugt, und soll nicht die Forderung derselben erst begründen, wie das unechte *γάρ* täte (das deshalb Wies., Hfm., Bck., Köll., Lill. beibehalten), da es ja V. 2 als das dem Christen Geziemende und von ihm in seinem Verhalten zur Welt umher Beabsichtigte vorausgesetzt war. — *καλὸν καὶ ἀπόδεκτον*) letzteres nur in unseren Briefen, wie *ἀποδοχή* 1₁₅, entspricht dem paulinischen *εὐπρόσδεκτος* (Röm 15₁₆) und bestimmt das *καλόν* (Röm 14₂₁. I Kor 7₁, vgl. zu I Tim 1₈. ₁₈) näher als das einer (wohlgefälligen) Annahme bei Gott Gewisse. Zu beiden Ausdrücken beziehen mit Recht alle neueren Ausleger das paulinische *ἐνώπιον*, das auch II Kor 8₂₁ bei *καλόν* steht, sodass dieses nicht für sich (de W., Mtth.) oder gar im verschwiegenen Gegensatz dazu von dem vor Menschen Löblichen (Leo) oder im Verkehr mit ihnen Vorteil Bringenden (Hdrch.) genommen werden darf. — *τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ*) vgl. zu 1₁, hier mit offenbarer Beziehung auf das von ihm in

V. 4 Auszusagende. Da nun dort ausgeführt wird, warum vor Gott als unserem Erretter ein Verhalten wohlgefällig ist, welches eine auf alle Menschen und die einflussreichsten insonderheit sich erstreckende Fürbitte erzeugt, so muss der Zusatz auch zu *καλόν* gezogen werden. — V. **4.** *ὅς*) exponiert näher, inwiefern die V. 1f. geforderte Fürbitte mit den Intentionen Gottes als unseres Erretters übereinstimmt und also ihm wohlgefällig ist. Daraus folgt, dass der Verf. sich nicht „wieder in eine ganz allgemeine Betrachtung verliert" (Schlrm.), geschweige denn, dass wir hier einen dogmatischen Abschnitt mit antignostischer Pointe haben (Hltzm., vgl. Otto und dagegen Wies., Bck., Kn.). — *πάντας· ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι*) Wenn die Absicht Gottes zur Errettung der (sündigen) Menschen, wie sie nach 1₁₅ Christus zu verwirklichen gekommen ist, auf alle Menschen ohne Ausnahme (Röm 5₁₂) gerichtet ist, so muss das ihm wohlgefällige Verhalten der Christen natürlich dieser Absicht dienen. Dann aber wird in der Tat nicht bloss an die wohlwollende (de W.), allumfassende (Wies., Hth.), sondern an die vorzugsweise auf die Errettung aller gerichtete Fürbitte zu denken sein. Die Verbindung der *εὐχαριστίαι* mit den *δεήσεις* etc. spricht nicht dagegen, da sich mit dem Gebete für ihre Errettung natürlich auch der Dank für alles verbindet, was den Zweck derselben fördert. Von einem Heilsratschluss im Sinne der paulinischen Prädestinationslehre ist nicht die Rede (gegen Hltzm.), sondern von der göttlichen Heilsabsicht, die auch bei Paulus eine allgemeine ist (Röm 5₁₈. II Kor 5₁₉), während bei jenem es sich um die Ausführung des göttlichen Heilswillens handelt, welcher durch die Beschaffenheit und das Verhalten der Menschen bedingt und beschränkt ist (vgl. de W.). — *καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν*) Die Behauptung, dass dies die Folge des *σωθῆναι* sei (Hth., Plitt), ist gegen den biblischen Sprachgebrauch, da *σωθῆναι* nicht den in Christo vollzogenen Rettungsbeschluss (Bck.), sondern die Errettung der *πάντες* vom Verderben bezeichnet, die erst im Endgericht eintritt. Ebensowenig kann beides wesentlich dasselbe bedeuten (Hfm., Hltzm.), oder das zweite nur die Erläuterung des ersten allgemeinen Begriffs sein (Mllr.). Will Gott die Errettung aller, so muss er auch wollen, dass sie zur Wahrheitserkenntnis gelangen, da diese das notwendige Mittel dazu ist (Wies., Kn., Küb., Krk. nach Win. § 61, 3). Daraus erhellt denn auch, dass als Inhalt der Wahrheit nicht ein Lehrsystem in antignostischem Sinne, sondern der wahre Heilsweg gedacht ist. Zu *ἔρχεσθαι εἰς* vgl. II Kor 2₁₂. Phl 1₁₂, zu *ἐπίγνωσις* Röm 1₂₈. 3₂₀. 10₂, zu *ἀλήθεια* im Sinne des wahren Heilsweges Gal 2₅. ₁₄. 5₇. II Kor 4₂. 6₇. Über das Motiv dieses Zusatzes vgl. zu V. 7.

V. 5 begründet natürlich nicht die Aufforderung zur Fürbitte für alle (Leo, Mck.), sondern den Gedanken von V. 4, aber nicht für sich allein, sondern, was gewöhnlich übersehen wird, im Zusammenhange mit dem eng dazu gehörigen V. 6f. — εἷς γὰρ θεός) heisst zunächst garnicht: denn ein Gott ist (de W., Wies., Hth., Hfm.) oder: es ist ein Gott (Luther, Plitt, Sod.), wie I Kor 8 6. Eph 4 6, auch nicht: Gott ist Einer (Lill.), sondern: *Einer ist Gott* (Bck., Küb., Kn., Krk.), d. h. εἷς ist Subjekt und θεός Prädikat. Das ist aber etwas anderes als Röm 3 30, wo ὁ θεός Subjekt und εἷς mit Nachdruck vorangestelltes Prädikat ist. Auch die gewöhnliche Annahme, dass hier aus der Einheit Gottes die Universalität des göttlichen Heilswillens abgeleitet werde (vgl. noch Krk.), ist unrichtig; denn die Einheit Gottes schliesst an sich nicht aus, dass sein Gnadenwille, der ja in dem Begriff des θεός an sich nicht liegt, nur auf einen Teil der Menschheit beschränkt sei, sondern nach Röm 3 30 nur, dass er für verschiedene Menschen einen verschiedenen Heilsweg geordnet habe. Die Begründung geht vielmehr davon aus, dass es nur einen Heilsweg gibt und darum ohne die Erkenntnis der denselben kundmachenden Wahrheit keiner gerettet werden kann (vgl. Plitt p. 82 nach Augustin), also wenn Gott will, dass alle gerettet werden, auch alle zur Erkenntnis der Wahrheit kommen müssen. — εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων) kann nur heissen: *Einer ist auch Vermittler von Gott und Menschen* (Bck.). Da das erste καί hervorhebt, dass die Einheit des Mittlers der Einheit Gottes entspricht, tritt hier klar hervor, dass aus der Einheit Gottes nicht der Gnadenwille für alle, sondern die Einheit des gottgeordneten Heilsweges abgeleitet wird. Aus der Einheit des Heilsmittlers folgt ohnehin nur, dass keiner ohne ihn zum Heil kommen kann, aber nimmermehr, dass alle durch ihn zu Gott kommen müssen (de W.). Der Begriff des μεσίτης ist nicht nach Gal 3 19f. zu bestimmen, wo Moses ausdrücklich als der Mittler (Vertreter) des die Gesetzesordnung empfangenden Volkes und nicht Gottes (V. 20) bezeichnet wird, auch nicht aus dem Hebräerbrief, wo es sich um den Vermittler eines neuen Bundesverhältnisses (8 6. 9 15) handelt (gegen Schlrm., de W., vgl. Hth.), sondern lediglich danach, dass hier ausdrücklich zwei Parteien genannt werden, um deren Mittler es sich handelt*). — ἄνθρωπος

*) „Der so Bezeichnete ist Gottes Mittler den Menschen und der Menschen Gott gegenüber, vermittelt also das Verhältnis, in welchem Gott zu den Menschen stehen will und das, in welchem die Menschen zu Gott zu stehen kommen sollen" (Hfm.). Genauer: er vermittelt das θέλειν Gottes und realisiert durch seine Vermittelung jenes und das σωθῆναι der Menschen (Hth.); dass es einen solchen Mittler gibt und zwar nur einen, ist eben der Gegenstand der Wahrheitserkenntnis,

Χριστὸς Ἰησοῦς) ist Apposition zu dem Subjekt *εἷς* und charakterisiert denselben näher als einen Menschen, der Christus Jesus heisst (vgl. Röm 5, 15). Es steht nicht da: der Mensch Christus Jesus (Luther, Plitt, vgl. Sod., der darin Christus unter dem Einfluss des paulin. *δεύτερος Ἀδάμ* die nationalen Züge verlieren und „Mensch an sich" werden sieht), aber auch nicht: Christus Jesus als Mensch (Bck.), was gegen die Wortstellung ist. Betont wird aber seine Menschheit nicht im Gegensatz zu doketischen Irrlehren (Hdrch., Otto, Hltzm.), aber auch nicht sein Mittlertum (Theod., de W., Wies.) oder speziell die Ausführung seines Mittlergeschäfts durch die Hingabe in den Tod, welcher seine Menschwerdung erforderte (Hth.), da bei der Bezeichnung des Tuns, durch welches er sein Mittleramt ausrichtete, in V. 6 weder die Todeshingabe, noch irgend etwas, was nur ein Mensch vollbringen konnte, ausdrücklich angedeutet ist (vgl. Hfm.); sondern hier tritt zuerst der Gedanke hervor, dass wenn es bei der Anordnung des einen Mittlers für Gott nur darauf ankam, dass er ein Mensch war und nicht dieser oder jener Kategorie von Menschen angehörte, bei der durch ihn intendierten Vermittelung auch die Menschen als solche und darum alle Menschen ins Auge gefasst waren. Es soll angedeutet werden, dass „sich die Mittlerschaft dieses Mittlers, so gewiss er Mensch war, so weit erstreckt, als es Menschen gibt" und „allen gilt, die als Menschen seines Gleichen sind" (Hfm., Hltzm., Krk.). — V. **6.** *ὁ δοὺς ἑαυτόν*) bestimmt näher, wodurch Christus der *μεσίτης* geworden ist. Vgl. Gal 1, 4: *τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*, gleichbedeutend mit *παραδιδόναι ἑαυτόν* Gal 2, 20. Eph 5, 2. 25. Gemeint (wenn auch nicht ausgedrückt) ist ohne Zweifel die Selbsthingabe in den Tod. — *ἀντίλυτρον*) nur hier, aber echt paulinisch zur Verstärkung von *λύτρον* (Mk 10, 45) gebildet, wie *ἀντιμισθία* (Röm 1, 27. II Kor 6, 13) von *μισθός*. Dem entsprechend drückt das Compositum nicht die Beziehung zu einem anderen *λύτρον* aus, sondern hebt nur den Begriff des Ersatzes, der durch das *λύτρον* gegeben wird (wie bei *ἀντιμισθία* den der Vergeltung, vgl. auch *ἀντάλλαγμα* Mk 8, 37. Mt 16, 26), noch stärker hervor. Die Todeshingabe Christi ist also als der Lösepreis betrachtet, durch welchen die *ἀπολύτρωσις* (Röm 3, 24. I Kor 1, 30) ermöglicht wird; und zugrunde liegt die Vorstellung, wonach der Sünder sich in der Schuldverhaftung, nicht in der *ἐξουσία τοῦ σκότους* Kol 1, 13 (Hth.), befindet, die ihm das Verderben zuzieht. Der Lösepreis,

---

ohne die keiner gerettet werden kann. Auf welche Weise er die Vermittelung vollzieht, sagt V. 6; und die Reflexionen Becks über seine (gottmenschliche) Mittlernatur, durch welche eine Wesensverbindung zwischen Gott und Menschen wiederhergestellt sei, sind kontextwidrig.

um den er aus derselben losgekauft wird, ist also das Mittel, ihn von diesem Verderben zu erretten*). — ὑπὲρ πάντων) Hierauf liegt der Nachdruck des Satzes; denn daraus, dass es zum Besten aller geschah, folgt, dass der Wille Gottes, der dieses Mittel der Errettung geordnet, auf die Errettung aller gerichtet war. Also erst hier, wie in dem ἄνθρωπος V. 5, liegt angedeutet, dass der einige Heilsweg, auf dessen Erkenntnis es behufs der Errettung ankommt, für alle bestimmt war. — τὸ μαρτύριον) ist Apposition zu dem voraufgehenden Satze (V. 5f.), wie Röm 12 1. II Th 1 5, und bezeichnet, wie V. 7 zeigt, das von den Aposteln abgelegte Zeugnis von dem Heil in Christo (I Kor 1 6), wie es von Gott beschlossen und von ihm verwirklicht ist (I Kor 2 1). Der Inhalt dieses Zeugnisses sind historische Tatsachen, welche als selbsterlebte oder durch eigene Erlebnisse gewiss gewordene bezeugt werden. Falsch ist es aber ebenso, wenn man diese Apposition auf den Partizipialsatz ὁ δοὺς — πάντων beschränkt (de W., Hth., Plitt, Lill.), der nur einen Teil einer zusammenhängenden Aussage bildet, wie wenn man sie auf V. 4ff. bezieht (Hltzm., Krk. nach Bng.: innuitur testimonium redemtionis universalis), da ja V. 5 ein neuer selbständiger Satz beginnt, auf den sich allein, aber freilich nur in seiner Gesamtheit, die Apposition beziehen kann (Hfm., Bck.). Dass Einer Gott sei und Einer Mittler Gottes und der Menschen, der die Errettung für alle durch seine Selbsthingabe ermöglicht hat, das ist, was jetzt bezeugt wird. Dieser Zusatz hätte freilich garkeine Bedeutung, wenn V. 5f. nur die Universalität des göttlichen Liebeswillens begründen sollte. Aber da begründet werden soll, dass Gott alle erretten und zu diesem Behufe zur Erkenntnis der Wahrheit bringen wollte, so musste nicht nur ausgesagt werden, dass es einen einheitlichen Heilsweg gibt, der durch die mittlerische Leistung Christi für alle erschlossen ist, sondern zugleich, dass derselbe jetzt bezeugt und dadurch für alle erkennbar gemacht wird (vgl. Bck.)**). — καιροῖς

*) Inwiefern die Selbsthingabe Christi diese Lösung aus der Schuldhaft bewirken konnte, ist in dem Ausspruch nicht angedeutet und darf nicht willkürlich ergänzt werden. Sicher ist nur, dass seine Todeshingabe nicht als Äquivalent für das Sterben der Sünder, sondern als eine Leistung gedacht ist, die für Gott wertvoll genug war, um die Sünder infolge ihrer aus der Schuldhaft zu entlassen.

**) Da auch Hfm. die Begründung in V. 5 nicht genau fasst, konnte er, obwohl er die Beziehung der Apposition richtig fasst, doch ihre kontextmässige Bedeutung noch nicht erkennen. Er hat dieselbe aber geahnt, indem er allen Nachdruck auf den V. 7 folgenden Relativsatz legt, der doch nur durch die Erkenntnis derselben gerechtfertigt wird. Unmöglich kann μαρτύριον Apposition zu ἀντίλυτρον sein, weder in dem Sinne des von Christo erlittenen Martyriums (Chrys.), noch sofern die Hingabe Christi das grosse Zeugnis von der Wahrheit V. 4

ἰδίοις) vgl. das καιρῷ ἰδίῳ Gal 6 9 und zu dem unseren Briefen eigenen Plural, welcher die Zeitepoche als Summe einzelner Zeitmomente fasst, I Th 5 1. Den Dativ nimmt man wohl besser als dat. commodi (Mtth., Bck.) und nicht als dat. temp. (Hfm., Krk.); denn wenn auch τὸ μαρτύριον gleich τὸ μαρτυρούμενον ist, so schliesst sich jener doch natürlicher an den substantivischen Ausdruck an. Gerade weil die universelle Heilsabsicht Gottes V. 4 zu fordern schien, dass der eine Heilsweg von jeher kundgemacht werde, hebt Paulus hervor, dass die Bezeugung desselben erst für die zu einer solchen geeignete Zeitepoche bestimmt war; die gegenwärtige Zeitepoche war aber dafür erst geeignet, weil in ihr die mittlerische Leistung Christi vollzogen wurde und also als Tatsache bezeugt werden konnte, während früher nur eine weissagende Vorandeutung derselben möglich war. Dass erst jetzt (im Unterschiede von der alttestamentlichen Heilsökonomie) die Zeit für eine universelle Heilsverkündigung gekommen sei (Hfm. nach Clv.), wird eingetragen, da das μαρτύριον nicht als solche charakterisiert ist, und damit dem Folgenden vorgegriffen. — V. 7 benutzt der Verf. keineswegs unmotiviert die Gelegenheit, sich als Apostel geltend zu machen (de W., vgl. Schlrm.); da zweifellos die Verweisung auf seine Bestimmung für die Heiden mit der V. 4 bezeugten Universalität des Heils zusammenhängt (Wies., Hth.)*). — εἰς ὃ ἐτέθην ἐγώ) vgl. 1 12: *zu welchem* Zeugnis (sc. um es abzulegen) *ich eingesetzt bin.* — κήρυξ) nur noch II Tim 1 11, aber ganz entsprechend dem Gedanken von Röm 10 14: πῶς ἀκούσωσιν χωρὶς κηρύσσοντος und verbunden mit καὶ ἀπόστολος gemäss Röm 10 15: πῶς κηρύξωσιν ἐὰν μὴ ἀποσταλῶσιν. Das μαρτύριον kann seinen Zweck, zur Wahrheitserkenntnis zu führen, nur erreichen, wenn es mit Heroldsruf verkündigt wird, und wenn ausdrücklich einer behufs dieser Verkündigung aus-

---

ist (Oost.). Aber auch bei der richtigen Beziehung auf V. 5 f. kann es nicht das Zeugnis des im Tode Christi seine Liebe mit der Tat bezeugenden Gottes (Leo, Mck.), das welthistorische Faktum des realisierten göttlichen Heilsbeschlusses (Mtth.), oder gar das im ganzen Leben Christi abgelegte Zeugnis von der Wahrheit der Weissagungen (Hnr.) bezeichnen.

*) So starken Nachdruck Hfm. deswegen auch auf diesen Relativsatz legt, so verfehlt er seine Bedeutung doch, indem er dieselbe aus εἰς ὅ ableitet, statt aus der Selbstbezeichnung als Heidenapostel. Es wird eben übersehen, dass die Bürgschaft für die Universalität des göttlichen Heilswillens V. 4, wie der Heilswirkung der Selbsthingabe Christi V. 6 dem Apostel doch ausschliesslich in dieser seiner Berufung zum Heidenapostel lag, dass deshalb die V. 4 begonnene Begründung sich erst in dieser Aussage vollenden konnte, und dass um ihretwillen V. 4 καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν hinzugefügt werden, die Begründung hieran zunächst anknüpfen und durch τὸ μαρτύριον V. 6 zu dieser Aussage überleiten musste. — Das εν χριστω nach λεγω (Rcpt.: ℵKL) stammt aus Röm 9 1.

gesandt wird, der aus eigener Erfahrung dafür Zeugnis ablegen kann. Dass aber hierin noch nicht die eigentliche Pointe der Aussage liegt (Hfm.), erhellt daraus, dass das betonte ἐγώ dadurch noch garnicht gerechtfertigt ist, sofern ja auch die anderen Apostel als κήρυκες für dieses μαρτύριον ausgesandt waren. — ἀλήθειαν λέγω, οὐ ψεύδομαι) kann sich unmöglich auf das Vorhergehende beziehen, da weder zur Bekräftigung seines Apostolats überhaupt dem vertrauten Schüler gegenüber (Fl., Otto, Bck.), noch zur Bekräftigung seiner Bestimmung für dies μαρτύριον (Hfm.), etwa Irrlehrern gegenüber (Hth., Lill.), irgend ein Anlass war, und hierin auch noch garnicht die Pointe der Aussage lag. Es geht vielmehr, wie Röm 9 1, auf das folgende διδάσκαλος ἐθνῶν (Wies., Krk.), das eben darum nicht durch καί angeschlossen ist (gegen Hth.), weil es nur die appositionelle Näherbestimmung zu beidem (nicht zum Subjekt von ψεύδομαι, wie Hfm. will) ist. Daraus erklärt sich auch das gut paulinische διδάσκαλος (Röm 2 20), da ja sein Amtscharakter als κήρυξ καὶ ἀπόστολος schon bezeichnet war, und es nur darauf ankam, geltend zu machen, dass er als solcher speziell Heiden zu lehren habe, damit sie zur Erkenntnis der Wahrheit kämen. Für diese Tatsache, die ihm erfahrungsmässig gewiss ist, kann er sich aber nur auf seine subjektive Wahrhaftigkeit berufen, was daher hier weder auffallend (Plitt) noch unmotiviert ist (Hltzm.). — ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ) kann nicht die subjektive Beschaffenheit, in welcher der Apostel sein Amt führt, bezeichnen (Theod., de W., vgl. Leo: πιστὸς καὶ ἀληθινός, Hfm.: treulich und wahrheitlich), da dies trotz der von Hfm. erkünstelten Beziehung auf εἰς ὅ für die kontextmässige Bedeutung der Aussage garnichts austrägt. Bezeichnet es aber die Sphäre (Hss. vergleicht Barn. 5, 3), in der er als Heidenlehrer sein Amt zu führen bestimmt ist (Hth., Mllr., Hltzm.), so kann ἐν πίστει nicht auf den Glauben des Apostels gehen, sondern nur auf den Glauben, den das διδάσκειν hervorbringen soll (Lill.); und dass das ἐν ἀληθείᾳ auf die Wahrheit geht, zu deren Erkenntnis er den Heiden verhelfen soll, zeigt schon der Zusammenhang mit V. 4 (Bck., Krk.). Natürlich ist beides weder gleich ἐν τῇ πίστει τῇ ἀληθινῇ (Hdrch.: Unterricht in der wahren Religion), noch ist der Glaube gemeint, der die Wahrheit ist (Wies.). Die Behauptung, es könne nicht ἐν πίστει auf ein Subjektives und ἐν ἀληθείᾳ auf ein Objektives gehen (Hfm.), ist offenbar irrig, da die objektive Wahrheit ebenso gelehrt werden muss, wie das πιστεύειν, ohne welches die erkenntnismässige Aneignung derselben wertlos bleibt.

Hss. fasst V. 6b (τὸ μαρτ. καιρ. ἰδίοις) und 7 als Einschub des Redaktors, da sie aus dem Zusammenhange der gottesdienstlichen

Ordnungen herausfallen und in ihrem feierlichen Nachdruck überhaupt unmotiviert seien. V. 8—15 setze ein anderes Bruchstück der kirchlichen Ordnung ein, welches freilich auch wieder stark interpoliert sei.

V. 8—15. Vorschriften für das Verhalten der Männer und Weiber im Gemeindegottesdienst. — *βούλομαι οὖν προσεύχεσθαι*) nimmt das V. 1f. vom Gebete Gesagte wieder auf (Bng., de W.), was Hfm. vergebens leugnet. Natürlich folgt daraus nicht, dass V. 3—7 eine Digression war (Hth.), da es ja die Begründung der ersten Ermahnung bildete; und ebenso versteht sich von selbst, dass nun ein weiteres folgen soll, was der Apostel in betreff des Gebets in den Gemeindeversammlungen, von denen also auch hier die Rede ist (gegen Mtth.), anordnen will; aber trotzdem bleibt doch das *οὖν* reassumierend (gegen Hth., Hfm.). Aus dem Voranstehen des *προσεύχεσθαι* vor *τούς ἄνδρας* folgt aber, dass nicht speziell vom Vorbeten in der Gemeindeversammlung die Rede ist (Bng., Hltzm., Küb., Lill. u. a.), da das Subjekt notwendig voranstehen müsste, wenn gesagt sein sollte, wer vorbeten soll. Paulus redet vielmehr von der Art des Betens, in welcher Beziehung er den Männern und Frauen Verschiedenes, wenn auch Ähnliches, zu sagen hat (Wies., Hfm., Bck.), da das den Männern Gesagte so allgemeiner Art ist, dass es unmöglich auf die vorbetenden Männer beschränkt werden kann. Dass *βούλομαι* eine Verordnung kraft apostolischer Autorität ausdrücke (Hth. nach Bng.), kann man nur behaupten, wenn man fälschlich *οὖν* aus V. 7 folgern lässt (Bck.). Natürlich drückt es nicht einen blossen Wunsch des Apostels aus, als ob *θέλω* stände, sondern gerade mit Rücksicht darauf, dass es sich um Dinge handelt, die sich nicht anbefehlen (*παραγγέλλειν*, was Hltzm. statt dessen als paulinisch erwartet) lassen, sagt er nur, wie er die Gebete verrichtet haben will (vgl. I Kor 12 11. II Kor 1 15. Phl 1 12). — *ἐν παντὶ τόπῳ*) geht nicht auf *προσεύχεσθαι* allein (de W.), sondern auf die durch das folgende Partizipium bestimmte Art des Betens (so z. B. Hfm.). Es bezeichnet auch nicht, wie I Kor 1 2, II Kor 2 14, jeden (Wohn-) Ort, wo sich eine Gemeinde befindet, sondern jeden Versammlungsort. Den Gegensatz bildet aber nicht eine Beschränkung des Gebets auf die Synagoge (Wolf) oder den Tempel in Jerusalem (Chrys., Theod.), sondern die Meinung, dass nur einem besonderen Orte, etwa dem Versammlungsort der Gesamtgemeinde im Unterschiede von den Versammlungen der Hausgemeinden, eine besondere Heiligkeit eigne, die solche Art des Betens fordere (vgl. Hfm.). — *ἐπαίροντας*) nur hier, während II Kor 10 5. 11 20 das Med., aber in übertragener Bedeutung steht. Das Aufheben der Hände beim Gebet, wie beim Segnen (Lk 24 50), ist jüdische und altchristliche

Sitte (Ps 28 2. 63 5: *αἴρειν*, vgl. 141 2: *ἔπαρσις τῶν χειρῶν*; Hltzm. citiert Clem. Alex. Strom. VII, 7. Tert. apol. 30. de orat. 11). — *ὁσίους χεῖρας*) gehört sicher zusammen (gegen Win. § 11, 1, der wenigstens die Möglichkeit der Beziehung von *ὁσίους* auf *ἐπαίροντας* offen lässt, Kn.), da die Adj. auf *ιος* häufig unter zwei Endungen gebraucht werden (vgl. Köll. I p. 183). Das sonst bei Paulus nicht vorkommende *ὅσιος* (doch vgl. I Th 2 10 *ὁσίως*, Eph 4 24 *ὁσιότης*) bezeichnet wohl nicht die Reinheit der Hände (Jak 4 8) von Schuldbefleckung (de W., Mtth., Wies., Hth., Bck.), da dies mit dem Unterschied der Orte nichts zu tun hat und im Folgenden ausdrücklich Sünden, aber ganz bestimmte, ausgeschlossen werden, sondern, dass die Hände, weil zu einem religiösen Akte erhoben, an der Weihe teilnehmen müssen, welche demselben eignet. — *χωρίς*) oft bei Paulus, vgl. Röm 3 21. 28. Phl 2 14. — *ὀργῆς*) bei Paulus meist vom göttlichen Zorn, hier vom menschlichen (Eph 4 31. Kol 3 8), der als sündhafte Erregung dem Zustande der völligen Hingabe an Gott (Weihe) direkt widerspricht. Aus der Verbindung mit dem Folgenden erhellt, dass nicht etwa an den Zorn gegen die Feinde gedacht ist (Lill.), welcher die liebevolle Fürbitte für sie unmöglich macht (Bck., Krk.), sondern gegen die Brüder, mit denen man beten will. — *καὶ διαλογισμοῦ*) Das sonst bei Paulus nur im Plur. von Gedanken (Röm 1 21), besonders von Gedanken, die sich einer macht, von Bedenklichkeiten (Röm 14 1. Phl 2 14) vorkommende Wort kann nicht einfach im Sinne von Zweifel (Chrys., Theod., Luther, Bck., Krk., Lill.), was das Wort nicht heisst, aber auch nicht von gegen den Nächsten gerichteten Erwägungen (Hth.) oder von dem selbstischen Ich entstammenden Gedanken (Hfm., Hltzm.) stehen, da dies, abgesehen davon, dass dabei die Hauptsache eingetragen wird, schon durch den Sing. verboten wird. Dieser Sing. kann in Verbindung mit *ὀργή* nur eine Streitunterredung, einen Wortwechsel (de W.) bezeichnen, weshalb viele geradezu: Streit (Wies., Plitt) erklären. Hss. fasst es nur als Verbot jeder Unterhaltung beim Gebet unter Berufung auf Constit. app. II, 57, 9. VIII, 11, 5, wozu doch die Verbindung mit *ὀργή* nicht passt.

V. 9f. *ὡσαύτως*) wie Röm 8 26. I Kor 11 25. Die Beziehung desselben ist nicht im mindesten undeutlich (Hltzm.), da nach der Wortstellung notwendig *βούλομαι προσεύχεσθαι* vor *γυναῖκας* (Wies., Hfm., Bck.) ergänzt werden muss, das im Parallelsatz vor *τοὺς ἄνδρας* steht. Dies macht nur Schwierigkeit, wenn man *προσεύχεσθαι* V. 8 vom Vorbeten nimmt und es nun hier vom blossen „Teilnehmen am Gebet“ fassen muss (de W.). Es folgt aber eben hieraus zweifellos, dass *προσεύχεσθαι* dort nur vom Gebet in den Gemeindeversammlungen

überhaupt zu fassen ist*). Auch inhaltlich bietet das Folgende eine dem Wesen der Frauen als solcher (bem. das artikellose γυναῖκας) entsprechende und der für die Männer analoge, aber doch von ihr charakteristisch verschiedene Vorschrift darüber, wie bei ihnen die weihevolle Haltung beim Gemeindegebet zum Ausdruck kommen soll. — ἐν καταστολῇ κοσμίῳ) Das ἅπ. λεγ. καταστολή könnte nicht den habitus, die Haltung (de W., Kn., Hltzm., Sod. mit Vergl. von Jos. b. j. II, 8. 4) überhaupt, bezeichnen (de W.), sondern nur gesetztes Wesen (vgl. κατεσταλμένος Act 19₃₆), was aber hier durch den adjektivischen Zusatz ausgeschlossen wird. Es muss daher die Kleidung gemeint sein, wie Jes 61₃ (Theod., Luther, Hfm. u. a.), wobei dahingestellt bleiben mag, ob speziell an ein lang herabfallendes, den ganzen Körper umhüllendes Gewand (Chrys., Oec.) gedacht ist. Das Adj. κόσμιος bedeutet zuerst: wohlgeordnet (Luther: zierlich), geht dann aber in den Begriff des wohlanständigen, sittigen, ehrbaren (vgl. 3₂) über. Was sich bei den Männern in dem Erheben geweihter Hände ausdrückt, soll bei den Frauen, ihrem Wesen entsprechend, im sittsamen Anzuge zum Ausdruck kommen. Die Verbindung des ἐν καταστ. κοσμ. mit dem folgenden κοσμεῖν, die bei beiden falschen Ergänzungen des ὡσαύτως notwendig wird (s. d. vor. Anm.), ist schon darum unmöglich, weil das μὴ ἐν πλέγμασιν einen anderen Gegensatz in V. 10 hat, und diese Bestimmung schon wegen des (nicht von κοσμεῖν, sondern von κόσμος abzuleitenden) κόσμιος nicht passt. — μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης) entspricht dem χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμοῦ, das bei Weibern ihrem Wesen nach selbstverständlich nicht vorkommen darf. Das ἅπ. λεγ. αἰδώς bezeichnet die weibliche Schamhaftigkeit, welche alles Unanständige ausschliesst; die σωφροσύνη, mit einem Kreise von Lieblingsbegriffen unserer Briefe zusammenhängend (vgl. Einl. § 3), ist nicht die alles

*) Weder lässt sich der ganze vorige Satz ergänzen (Chrys., Theoph., Oec.), da dann entweder dem χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμοῦ ebenso sprachlich hart als logisch ungeschickt noch ein oder zwei präpositionelle Zusätze angereiht werden, oder, wenn man diese zu κοσμεῖν zieht, dort eine ebenso unlogische Häufung von Zusätzen entsteht, noch lässt sich bloss βούλομαι ergänzen (Mtth., Hth., Hltzm., Plitt, Küb., Kn., Lill.), weil dann die Beziehung auf die Gemeindeversammlungen eingetragen werden muss, wenn nicht jeder Zusammenhang zwischen den durch ὡσαύτως verbundenen Ermahnungen beider Verse aufgehoben werden soll. — Das διαλογισμων V. 8 (G cop. syr.; WH. txt.) ist verdächtig, nach dem im NT überwiegend häufigen Plur. (vgl. Phl 2₁₄) geändert zu sein. Auch Tsch. liest διαλογισμου (ℵADKLP Vers.; WH. a. R.). Das και τας V. 9 nach ωσαυτως (Rcpt.) fehlt in ℵAP, τας auch in DFG, jenes hat Trg. i. Kl., Tsch.; WH. streichen mit Recht beides. WH. a. R. haben nach DFG κοσμιως. Statt des ersten η (Rcpt.) lies και (ℵADG) und statt χρυσω (Rcpt.: ℵDKL, Tsch. Trg. WH. a. R.) mit Lchm. χρυσιω (AFGP), vgl. I Kor 3₁₂.

Ungehörige ausschliessende Verständigkeit (Hfm.), sondern (vgl. IV Mak 1 31) die jede unreine Erregung durch besonnene Selbstbeherrschung niederhaltende Züchtigkeit*). Da die Präposition nicht wohl zu dem nur zu ergänzenden προσεύχεσθαι gehören kann, muss sie wohl mit dem davon abhängigen Infinitiv verbunden werden (Krk. u. a.). — κοσμεῖν ἑαυτάς) sonst nicht bei Paulus; doch vgl. I Pt 3 5. Lk 21 5. Apk 21 2. Dieser Infinitiv, welcher hauptsächlich die falsche Ergänzung eines einfachen βούλομαι verschuldet hat, kann nämlich nicht dem zu ergänzenden προσεύχεσθαι koordiniert sein (Mck., Wies., Bck.), da ein solches Asyndeton der Natur der Sache nach nur zulässig ist, wenn mehrere Infinitive auf einander folgen (5 14) oder höchstens, wenn der zweite eine Erklärung des ersten ist. Es ist ein inf. epexegeticus, wie er im Griechischen in grosser Mannigfaltigkeit der Beziehungen angewandt wird (Win. § 44, 1. Kühner II, § 473, 7). Dabei ist vorausgesetzt, dass das weibliche Geschlecht die wohlberechtigte Absicht hat, sich für den Gottesdienst zu schmücken; und damit dies in der rechten Weise geschehe, sollen sie in sittsamer Kleidung erscheinen, wie sie allein der Scham und Züchtigkeit entspricht, die das Weib überall und so auch beim Schmuckanlegen charakterisieren soll. Welcher Art dann ihr Schmuck sein wird, sagt erst das Folgende negativ und positiv. Ganz ungeschickt analysiert Hfm. den Inf. als einen von μετὰ αἰδ. κ. σωφρ. abhängigen Folgesatz, wie Krk. als einen asyndetischen Inf. zur Erläuterung der καταστ. κοσμ. — μὴ ἐν πλέγμασιν) nur hier, gemeint ist der künstliche Haarputz, wie er durch ἐμπλοκὴ τριχῶν (I Pt 3 3) hergestellt wird, also: Haarflechten. Mit diesem Schmuck des Hauptes, der dem Weibe von Natur gegeben und nur künstlich gesteigert wird, verbindet Paulus den, mit welchem man andere Körperteile schmückt, durch καί. Dieser kann bestehen in Goldzierrat, den man anlegt, oder in Perlen (μαργαρίταις, vgl. Apk 17 4 neben Gold und Edelstein), oder in kostbarer Kleidung. Zu ἱματισμῷ vgl. Lk 7 25, zu πολυτελεῖ Mk 14 3. All solchen auffallenden Putz hält also Paulus für das Gegenteil einer sittsamen Kleidung, weil er in provozierender Weise die Blicke der Umgebung auf die Trägerin lenkt und darum der weiblichen Scham und Züchtigkeit widerspricht. Die Verwandtschaft von

*) Vgl. Arist. Rhet. 1, 9: σωφροσύνη ἀρετή, δι' ἣν πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῦ σώματος οὕτως ἔχουσιν, ὡς ὁ νόμος κελεύει, und für das Verhältnis beider Begriffe Xenoph. Cyrop. VIII, 1, 31: διήρει (sc. Cyrus) δὲ αἰδῶ καὶ σωφροσύνην τῇδε, ὡς τοὺς μὲν αἰδουμένους τὰ ἐν τῷ φανερῷ αἰσχρὰ φεύγοντας, τοὺς δὲ σώφρονας καὶ τὰ ἐν τῷ ἀφανεῖ. Hth. bestreitet diese Unterscheidung, indem er die innere Schamhaftigkeit betont, übersieht aber, dass der Scham die Reflexion auf die Umgebung ganz wesentlich ist. Vgl. Bck. Übrigens vgl. das σωφρονεῖν Röm 12 3. II Kor 5 13.

I Pt 3 3f. geht über die in der Sache gegebene Ähnlichkeit nicht hinaus und spricht durchaus nicht für schriftstellerische Abhängigkeit (gegen Hltzm., Sod.). — V. **10.** ἀλλ') bereitet auf die Bezeichnung der rechten Art des Schmuckes vor. — ὃ πρέπει) Eph 5 3, vgl. I Kor 11 13. Ganz willkürlich ist es, das ὅ in ἐν τούτῳ ὅ aufzulösen (Mck., Mtth.) oder es für καθ' ὅ zu nehmen (Hth., Hltzm.); es geht nicht auf das κοσμεῖν ἑαυτάς als solches (Hfm.), was wegen des dazwischentretenden ἀλλά ganz unmöglich ist, sondern auf die rechte Art des Sichschmückens. So mit Recht die meisten, vgl. de W., Wies. — γυναιξὶν ἐπαγγελλομέναις θεοσέβειαν) Aus der bei Paulus gangbaren Bedeutung des Wortes ἐπαγγέλλεσθαι: verheissen (Röm 4 21. Gal 3 19) lässt sich nicht die Bedeutung: beweisen (Luther, Mtth.), ganz leicht aber die im Klass. gangbare von profiteri (Xenoph. Memor. I, 2, 7 ἀρετὴν ἐπαγγελλόμενος) ableiten, da der, welcher sich zur Gottesfurcht (θεοσέβεια, im NT nur hier, vgl. Gen 20 11) bekennt, ein ihr gemässes Verhalten verspricht. — δι' ἔργων ἀγαθῶν) wie Eph 2 10, vgl. Röm 2 7. 13 3. II Kor 9 8, womit die Beschränkung auf Wohltätigkeitswerke (de W.) ausgeschlossen ist. Die Präp. kann nicht mit ἐπαγγελλ. verbunden werden (Theod., Oec., Luther, Clv., Hth., Plitt, Hltzm. u. a.), wenn man den Begriff desselben nicht willkürlich umdeuten will, geschweige denn mit V. 11 (Hfm.), was ebenso sinn- als sprachwidrig ist. Es kann nur zu κοσμεῖν ἑαυτάς gehören (Bng., de W., Wies., Bck., vgl. Win. § 23, 2). Gegen diese Verbindung spricht weder, dass der Schmuck schon durch ἐν καταστ. κοσμ. bezeichnet ist, da dieses nach unserer Fassung (so auch Kn., Küb.) nicht zu κοσμεῖν gehört, noch, dass die guten Werke nicht wohl als ein Schmuck bezeichnet werden können, besonders für die Gemeindeversammlungen, wenn man sie nicht auf die Oblationen für die Armen beschränken will (Hdrch., Oost.). Denn der Schmuck als solcher kann schon der Präposition (διά statt ἐν) wegen dadurch nicht bezeichnet werden, sondern nur das Mittel, wodurch er gewonnen wird (vgl. Bck.). Ihre guten Werke aber lassen sie im Schmuck bewährten Tugendeifers erscheinen, und dieser Schmuck, welcher mit ihrem Anspruch auf Gottesfurcht übereinstimmt, entspricht durchaus ihrem Sichschmücken μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης; er bildet nur das positive Komplement zu dem Ausschluss alles scham- und zuchtlosen Wesens.

Während Hss. V. 9b (von ἀλλ' an) 10 und 11—13 für zwei verschiedenartige Einschiebsel erklärt, erscheint nach Kn. wenigstens V. 11 als ein Fragment aus KO, vom Redaktor eingefügt, und V. 12—15 als ein Stück aus L.

V. **11** f. kann, wenn nicht der Zusammenhang willkürlich abgerissen werden soll, nur auf das Verhalten der Frauen in

den gottesdienstlichen Versammlungen gehen, in denen die Gebete (2 1. 8f.) gehalten wurden, und nicht auf die Stellung derselben im Gemeindeleben überhaupt bezogen werden, wozu Hfm. nur durch die ganz unmögliche Verbindung von *δι' ἔργων ἀγαθῶν* mit V. 11 bewogen ist. — *γυνὴ ἐν ἡσυχίᾳ μανθανέτω*) geht von dem Verhalten der Frauen beim Beten zu dem bei dem anderen Teile des Gottesdienstes über, in welchem die Gemeinde prophetischen oder anderen Lehrvorträgen gegenüber lernen soll (I Kor 14 31), weshalb der Gegensatz, den Hfm. hier zu V. 9f. finden will, garnicht statthaben kann. Das Eigentümliche aber beim Weibe (im Unterschiede vom Manne, bem. das artikellose *γυνή*) ist, wie der voranstehende präpositionelle Zusatz zeigt, dass dasselbe schweigend (*ἐν ἡσυχίᾳ*, vgl. 2 2. II Th 3 12, nicht: in stiller Zurückgezogenheit, wie Hfm. will) lernen soll, woraus folgt, dass die Männer im öffentlichen Gottesdienst vielfach Belehrung suchten, indem sie Fragen oder Zweifel aufwarfen und deren Beantwortung begehrten. Dass dies aber auch sonst in den Gottesdiensten paulinischer Gemeinden der Fall war, zeigt I Kor 14 35, weil die dort gegebene Vorschrift voraussetzt, dass ein *ἐπερωτᾶν ἐν ἐκκλησίᾳ* bei Männern vorkam und vorkommen durfte. Von einer Sachparallele zu I Pt 3 4 (Hltzm.) kann hiernach keine Rede sein. — *ἐν πάσῃ ὑποταγῇ*) ist natürlich nicht soviel, wie: ohne Widerrede (Hth., Hltzm.), wovon ja beim *μανθάνειν* nicht die Rede sein kann, sondern bezeichnet, dass das *μανθάνειν ἐν ἡσυχίᾳ* nur eine Art des *ὑποτάσσεσθαι* ist, welches das Verhalten des Weibes charakterisiert, wie auch aus dem Gedankenverhältnis von I Kor 14 35 zu 14 34b erhellt. Auch ein blosses Aufwerfen von Fragen oder Zweifeln in der Gemeindeversammlung, wodurch die Frauen sich in öffentlicher Versammlung bemerklich machen, verletzt die dem Weibe als solchem gebührende Unterordnung unter den Mann. Zu *πάσῃ* vgl. 2 2. 1 15; zu *ὑποταγῇ* II Kor 9 13. Gal 2 5. — V. **12.** *διδάσκειν δέ*) vgl. Röm 2 21. 12 7, ist nicht bloss eine nachdrucksvolle Hervorhebung des V. 11 Gesagten (Hth.), sondern geht zum selbständigen Auftreten des Weibes in der Gemeindeversammlung über, wo dasselbe keine Lehrvorträge halten soll (I Kor 14 34). Dass ihm im häuslichen Kreise das Lehren nicht verwehrt ist, zeigt II Tim 3 14. Tit 2 3. — *γυναικὶ οὐκ ἐπιτρέπω*) vgl. I Kor 14 34: *οὐκ ἐπιτρέπεται**). Paulus gestattet ihm nicht (I Kor 16 7), was nach herkömmlicher Sitte nicht ge-

---

*) V. 12 lies *διδασκειν δε γυναικι* (ℵADFGP) statt *γυναικι δε διδασκειν* (Rcpt. nach KL). Die Rcpt. verteidigt Hfm., weil man nicht darauf hätte kommen können, das *γυναικί* voranzustellen, wenn das *διδάσκειν* an der Spitze stand. Aber es lag doch nichts näher, als zu betonen, dass dem Weibe nicht gestattet wird, was dem Manne zukommt. Dass „jetzt etwas gesagt werden soll, was der Frau deshalb

stattet ist. Die völlige sachliche Übereinstimmung mit I Kor 14 34 f. bei den mannigfachsten Abweichungen im Ausdruck zeigt, dass hier von einer Nachbildung nicht die Rede sein kann. — *οὐδὲ αὐθεντεῖν ἀνδρός*) nur hier. Das Verbum zu *αὐθέντης* (Selbstherrscher, d. h. unumschränkter Herr und Gebieter) kommt in der älteren Gräzität nicht vor; aber die Verbindung mit dem Genitiv kann nicht bloss besagen, dass das selbstherrliche Tun ein vom Manne unabhängiges sei (Hfm.), sondern bringt den Begriff eines selbstherrlichen Gebietens über den Mann hinzu, wenn auch nicht gerade eines angemassten (Hdrch., de W., Oost.). Ein solches tritt allerdings ein, wenn das Weib in der Gemeindeversammlung lehrt, da ja das Lehren der ganzen Gemeinde, also auch den Männern, sagen will, was sie zu glauben oder zu tun haben. Daraus aber, dass damit das Verbot des Lehrens begründet werden soll, folgt keineswegs, dass sich das verbotene *αὐθεντεῖν ἀνδρός* nur auf das Verhalten in den gottesdienstlichen Versammlungen (Hdrch., de W., Wies., Hth.) oder im gemeindlichen Leben (Hfm.) beschränkt, da das *οὐδέ* zeigt, dass das nicht gestattete Lehren unter einen allgemeineren Gesichtspunkt gestellt werden soll, wie V. 11 die geforderte Art des Lernens durch *ἐν πάσῃ ὑποταγῇ*, was auch Hth. nicht leugnen kann. Dann aber muss dasselbe ganz allgemein genommen werden, auch mit Beziehung auf die häuslichen Verhältnisse (Mtth. nach älteren). Zu dem bei Paulus sehr häufigen *οὐκ-οὐδέ* vgl. Röm 2 28. 9 6 f. 16. — *ἀλλ' εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ*) wird meist als blosse Rückkehr zu *ἐν ἡσυχίᾳ* V. 11 betrachtet, was eine auffallende Tautologie ergäbe und durch den Gegensatz ausgeschlossen wird. Denn den Gegensatz zu einem Herrschen über den Mann kann nicht das blosse Schweigen bilden, sondern nur das Stillesein im Sinne eines Sichenthaltens von jedem Eingreifen in die dem Herrschaftsgebiet eines anderen zugehörigen Verhältnisse durch ein selbstherrliches Tun. Dass auch die Enthaltung von allem Tun in *ἡσυχία* (vgl. V. 2) liegen kann, zeigt Lk 23 56; und auf diesem Doppelsinn des Wortes beruht der Gedankenfortschritt, der schon durch das *εἶναι* markiert wird, während man bei der gewöhnlichen Fassung ein *ὑποτάσσεσθαι* oder dergl. als Gegensatz zu *αὐθεντεῖν* erwartet. Die zeugmatische Konstruktion, nach welcher aus dem *ἐπιτρέπω* ein *βούλομαι* oder dergl. ergänzt werden muss, findet sich (wenigstens nach dem text. rec.) gerade so in der Parallele I Kor 14 34. Vgl. Win. § 66, 2 e.

V. 13 f. begründet zunächst allerdings V. 12 (Hfm., Bck.), sofern in ihm der Gedanke zum schärferen und prinzipielleren

---

gilt, weil sie Frau ist", ist einfach unmöglich, weil schon V. 11 (*γυνή*) solches gesagt war.

Ausdruck kam, aber damit natürlich zugleich V. 11, der denselben nur in speziellerer Anwendung aussprach, und zwar, da die einzelne Forderung an die Weiber in ihrem christlichen Verhalten durch ἐν πάσῃ ὑποταγῇ und οὐδὲ αὐθεντεῖν auf das allgemeine Verhältnis des Weibes zum Manne zurückgeführt war, mittelst Berufung auf die Urgeschichte der Menschheit in der heiligen Schrift, welche dafür massgebend sein und bleiben muss. — ἐπλάσθη) eigentlich Röm 9 20 vom Bildner, der das Gefäss aus Ton formt; hier aber in bildlicher Anwendung auf die Schöpfung, wie Gen 2 7 von der Bildung des Menschen aus Erdenstaub. Dem πρῶτος (Röm 10 19) entspricht das εἶτα (I Kor 15 5). Zur Sache vgl. Gen 2 20ff. Bewiesen wird damit nicht gerade die Abhängigkeit des Weibes vom Manne, wie I Kor 11 7ff., wo daher viel bestimmter als hier die Bildung des Weibes aus dem Manne und um des Mannes willen geltend gemacht wird, sondern dass dem Weibe keine Herrschaft über den Mann zukommt, der ja eine Zeit lang ganz ohne das Weib gewesen ist, also nicht auf eine Leitung durch dasselbe angewiesen sein kann (vgl. Hfm., Bck., Krk.). Eben darum aber liegt keine Nachbildung der Korintherstelle, sondern eine selbständige durchaus analoge Gedankenbildung vor. — V. 14. καὶ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη) Das Simplex wie Eph 5 6, aber wohl mit bestimmter Beziehung auf Gen 3 13. Von allegorischer Interpretation (Hth., Hltzm.) ist hier nichts zu sehen; nach der Darstellung der Schrift ist tatsächlich nur das Weib (durch die Verheissungen der Schlange) getäuscht worden, während der Mann der Stimme des Weibes gehorchte nach Gen 3 12. 17 (Bng., Bck., Krk.). — ἡ δὲ γυνὴ) natürlich Eva, und nicht das Weib überhaupt (Chrys.). — ἐξαπατηθεῖσα) ganz wie II Kor 11 3, vgl. Röm 7 11. I Kor 3 18 *). — ἐν παραβάσει γέγονεν) Darin liegt, dass auch der Mann, wenn auch ohne, wie das Weib, von der Schlange getäuscht zu sein, in Übertretung verfiel (vgl. die παράβασις Ἀδάμ Röm 5 14), dass also an einen Widerspruch mit Röm 5 12 nicht zu denken ist, wo nur auf Adam als den Stammvater des Geschlechts der Ursprung der Sünde zurückgeführt wird. Nicht darauf liegt der Nachdruck, dass das Weib zuerst in Übertretung verfiel (falsch Luther: und hat die Über-

*) Das Comp. εξαπατηθεισα ist durch ℵADFGP statt des Simpl. der Rcpt., das nach der ersten Vershälfte konformiert ist, entscheidend bezeugt. Bei dem ἠπατήθη ist ganz willkürlich die Ergänzung eines πρῶτος (Tert., Theod., Oec. u. a.) oder gar „als er ohne das Weib war" (Hfm.). Sinnig, wenn auch über den Text hinausgehend, hebt Bck. hervor, dass die Täuschung im Munde des leicht getäuschten Weibes viel mehr blendende Verführungs- und Ansteckungskraft hat. Ganz fern liegt der Gedanke, dass das Weib zur Strafe für seine Sünde nach Gen 3 16 dem Manne unterworfen ist.

tretung eingeführt), sondern dass es ihr infolge von Täuschung verfiel, was Hfm. dem doppelten Wortlaut entgegen bestreitet. Zu *γίνεσθαι ἐν* vgl. I Kor 2 3. II Kor 3 7; zu dem echt paulinischen *παράβασις*, als der Übertretung eines positiven Gebots, Röm 4 15. Gal 3 19. Die Art, wie das Weib zu Falle kam, zeigt, dass es seiner Natur nach der Täuschung leichter zugänglich ist als der Mann. Daraus folgt aber nicht, dass es *ἐν ἡσυχίᾳ εἶναι* soll (Hfm., Hltzm.), sondern, dass es nicht geeignet ist, zu lehren und zu leiten, sondern sich lehren und leiten zu lassen. Vgl. Bng.: facilius decepta facilius decipit (Mck., Krk.). — V. 15. *σωθήσεται δέ*) erst hier geht das von dem urbildlichen Weibe Gesagte in eine Aussage über das Weib überhaupt über, auf das es ja nach der begründenden Bedeutung von V. 13f. Anwendung erleiden sollte. Gegen die Beziehung auf Eva (Sod., der auch die *τεκνογονία* auf die Geburt des *σωτῆρ* einengt!) hat sich schon Theoph. erklärt. Der Satz soll nicht das Urteil über das Weib mildern (Mtth.) oder beschränken (Hth.), sondern zeigen, wie auch ihm in seinem durch V. 11f. beschränkten Wirkungskreise das Heil bereitet ist. Denn *σώζεσθαι* kann auch hier, schon wegen der im Zusammenhange so naheliegenden Beziehung auf den der *παράβασις* (V. 14) folgenden Zorn Gottes (Röm 4 15), der das Verderben herbeiführt, nur in seinem technischen Sinne der Errettung vom Verderben (vgl. V. 4) genommen werden, und nicht von der Erwerbung von Verdienst und Belohnung (de W.). — *διὰ τῆς τεκνογονίας*) nur hier, bezeichnet das Kindergebären, das den dem Weibe speziell zugewiesenen Beruf ausmacht. In dieser Betrachtung des weiblichen Berufes liegt kein Widerspruch mit I Kor 7 (gegen Schlrm., de W., Hltzm.), freilich nicht bloss, weil hier von verheirateten Frauen die Rede ist (Mack, Mtth., Bck.), obwohl dies allerdings selbstverständlich, sondern weil dort davon gesprochen wird, was unter den bestimmten Zeitverhältnissen und für die Erfüllung der religiösen Aufgabe des Weibes ratsamer, das Heiraten oder Nichtheiraten (I Kor 7 26—34), hier davon, was nach der natürlichen Gottesordnung der spezifische Beruf des (verheirateten) Weibes sei, wenn ihm jeder Beruf, der eine Lehrtätigkeit in der Gemeinde erfordert, versagt ist *). Alle Versuche aber, das *διά* im instrumentalen

*) Eine Empfehlung der Ehe, wohl gar im Gegensatz gegen die Irrlehrer (vgl. selbst Hth.), liegt darin nicht, vielmehr (abgesehen von der Frage nach der Bedeutung des *διά*) eine Hinweisung darauf, dass dem Weibe trotz seines beschränkten Berufes doch das höchste Ziel, das jeder Christ erstrebt, nicht verschlossen sei. Die Frage, ob es heiraten soll oder nicht, liegt hier jedenfalls völlig fern. Um sich den Gedanken zu vermitteln, dass das Weib durch Kindergebären errettet werde, hat man ganz willkürlich in den Begriff der *τεκνογονία* die Erfüllung aller Mutterpflichten, insbesondere der Kindererziehung (Chrys., Theoph., Hdrch., Mck., Mtth., Bck.) oder die Schmerzen beim Kinder-

Sinne zu nehmen (s. d. Anm.), scheitern daran, dass die dem Weibe versagte Bestimmung zum Lehrberuf ja nicht etwa als Mittel der Errettung erstrebt wurde, und vollends an dem Bedingungssatz, dessen Inhalt nicht nur in keinerlei Beziehung zu dem steht, was hiernach Mittel der Errettung sein müsste, sondern dasselbe ausschliesst; denn wenn das Bleiben im Glauben die Bedingung der Errettung ist, so kann die Vermittelung derselben nur in dem Gegenstande des Glaubens d. h. in dem liegen, worauf der Glaube vertraut. Es kann also nicht bloss, es muss hier διά in anderer Bedeutung stehen. Freilich nicht in der von: ungeachtet (Fl. nach Röm 2 27), da das Kindergebären ja kein Hindernis der Seligkeit ist, sondern in der von II Kor 2 4, wo es die begleitenden Umstände bezeichnet, ohne dass, wie Hfm. nach I Kor 3 15 behauptet, diese dem Vorgange eine besondere Beschaffenheit verleihen müssen, worüber ja die lokale Grundbedeutung der Präposition, die es dann annimmt, nichts aussagen kann. Es ist daher sprachlich vollkommen gerechtfertigt und kontextmässig notwendig, den Zusatz darauf zu beziehen, dass dem Weibe bei der Erfüllung ihres natürlichen Berufes und nicht des unnatürlicher Weise im Lehren gesuchten unter den Bedingungen, die allen gelten, die Errettung und damit das Heil zu teil werden wird (vgl. Wies., Mllr., Krk.). — ἐάν) nennt nun diese Bedingungen, die ihrer Natur nach allen Christen gelten. — μείνωσιν) Subjekt sind die Weiber, da das im Hauptsatz von dem Weibe als solchem Gesagte natürlich von allen Einzelnen gilt, die zum Geschlecht überhaupt gehören. Vgl. Win. § 58, 4. Ganz unpassend ist es, aus τεκνογονία die Kinder als Subj. zu ergänzen (Chrys., Schlrm., Mck., Plitt), oder den Plur. auf beide Eltern zu beziehen (so noch Kn. und Hss.). Zu μένειν ἐν vgl. I Kor 7 20. 24. Die Stelle zeigt unzweifelhaft, dass echt paulinisch von dem Verharren im Glauben (ἐν πίστει) d. h. im Heilsvertrauen als der Heilsbedingung (vgl. Röm 11 22 f.) und von der Bewährung desselben die endliche Errettung

---

gebären eingetragen, durch die das Weib seine Sünden abbüsse (Hnr., Bisping), die aus der Strafe in ein Gnadenmittel verwandelt seien (Hltzm. nach Crdn., Oost.), und die auch Hfm. einmischt, obwohl von ihnen hier garnicht die Rede und obwohl sie keinesfalls mit dem Verlorengehen, welches der Gegensatz der Errettung ist, irgend etwas zu tun haben. Plitt hebt hervor, dass die τεκνογονία das Seelenheil des Weibes fördere, weil die Erfüllung ihres Wunsches Dankbarkeit hervorrufe und die Muttersorge vor Leichtfertigkeit bewahre; Hth., dass zur Erlangung der σωτηρία doch neben dem Glauben auch die treue Pflichterfüllung (vgl. Lill: Übernahme der ehelichen Pflicht) notwendig sei. So gewiss dies paulinisch ist (vgl. m. Bibl. Theol. § 68, b. c), so ist doch eben die τεκνογονία keine „Pflichterfüllung", da sie nicht von einer Willensentscheidung des Weibes abhängt. Kn. verbindet διὰ τ. τεκν. mit ἐὰν μείνωσιν, was wegen der Wortstellung unmöglich ist.

abhängig gemacht wird. Darum kann selbstverständlich nicht von der ehelichen Treue, Liebe und Keuschheit im engeren Sinne die Rede sein, sondern nur von der Liebe (*καὶ ἀγάπῃ*) als der christlichen Kardinaltugend (1 5), durch welche der Glaube wirksam wird (Gal 5 6), und von der Heiligung (*καὶ ἁγιασμῷ*, vgl. Röm 6 19. I Kor 1 30), welche die Frucht des neuen Heilsstandes ist und das ewige Leben, das den Korrelatbegriff zu der Errettung bildet (vgl. 1 16), zum Ziele hat. Weshalb der Begriff hier in den der Heiligkeit übergehen soll (Hfm., vgl. dagegen Lill.), ist nicht einzusehen. — *μετὰ σωφροσύνης*) Dass das Bleiben in Glaube, Liebe und Heiligung noch speziell verbunden sein soll mit (*μετά*, wie II Kor 7 15. 8 4) der *σωφροσύνη*, wird nicht darum betont, weil dem weiblichen Sinne des Gegenteil besonders naheliege (Hfm.), sondern weil nach dem Zusammenhange eben der Neigung der Frauen, über die Schranken des weiblichen Berufes hinaus sich eine Wirksamkeit zu suchen, gewehrt werden soll, was am besten geschieht, wenn als notwendige Begleiterin der Christentugend bei ihnen die weibliche Züchtigkeit genannt wird, die jede unweibliche Regung durch besonnene Selbstbeherrschung niederhält (vgl. V. 9).

Kap. III.

V. **1—7.** Die Erfordernisse zum Bischofsamt. — *πιστὸς ὁ λόγος*) geht, wie 1 15, auf das Folgende, nicht auf das Vorhergehende (Chrys., Theoph., Ersm.), da eine mit dem Zusammenhange des Briefes so eng verwachsene, also von dem Briefschreiber selbst herrührende Aussage wie 2 15 nicht als Gemeinspruch behandelt werden kann, dessen Glaubwürdigkeit erst versichert werden muss, ehe man ihn anwendet. Wohl aber gilt das von dem folgenden Ausspruch, der, eben weil er durchaus richtig, den Ausgangspunkt bilden kann (*οὖν*) für die V. 2 daraus abgeleiteten Erfordernisse zum Episkopat. — *εἴ τις ἐπισκοπῆς ὀρέγεται*) Das Wort *ἐπισκοπή* als Bezeichnung eines Aufsichtsamtes (Num 4 16) kommt im NT selbständig nicht mehr vor (Act 1 20 nach Ps 109 8) und hängt mit dem in unseren Briefen allein behandelten Gegenstande zusammen. Dass der Charakter des Gemeinspruchs, den Paulus erst V. 2 auf das christliche Vorsteheramt anwende, erfordere, es auf das Amt eines über andere Gesetzten, mit Verwaltung betrauten überhaupt (Hfm., Kn.) zu beziehen, ist offenbar irrig, weil dann notwendig der Träger desselben in der Anwendung V. 2 als *ὁ ἐπίσκοπος τῆς ἐκκλησίας* bezeichnet sein müsste. Ebensowenig kann unter den Begriff der *ἐπισκοπή* jedes kirchliche

Amt, das des ἐπίσκοπος wie das des διάκονος, befasst werden (Bck., vgl. Wieseler); sonst könnte nicht der erstere mit einem Ausdruck bezeichnet sein, welcher ihn insbesondere als Träger dieses Amtes bezeichnet. Das Fehlen des Artikels zeigt nur, dass es sich hier noch nicht (gegen Sod.) um einen term. techn. für das bestimmte Amt eines Bischofs handelt, sondern um die allgemeine Bezeichnung eines Aufseheramtes, wie es der ἐπίσκοπος führt. Dass ὀρέγεσθαι ein ehrgeiziges Streben bezeichne (de W.), wird nicht nur durch den Zusammenhang ausgeschlossen, welcher ja ein solches gerade ermuntern würde, sondern auch durch die einzige Stelle, an der das Wort sonst im NT vorkommt (Hbr 11 16). Sogar Hltzm. hat diese Behauptung aufgegeben, und mit Recht bemerkt Mllr., dass selbst die Annahme eines ehrgeizigen Strebens nicht notwendig auf eine spätere Zeit führen würde. Der nicht unpaulinische (vgl. ὄρεξις Röm 1 27) Ausdruck ist treffend gewählt, sofern er ein Sichausstrecken nach etwas bezeichnet, also nicht das innere Begehren als solches, sondern das ausgesprochene Verlangen (Köll., Küb.); er bezeichnet, dass einer die Hand nach einem solchen Amte ausstreckt, um es zu erlangen. Das setzt freilich voraus, dass ein solches Amt schon länger in der Ephesinischen Gemeinde bestand (vgl. Act 20 17. 28), dass also das Verlangen, an der Gemeindeleitung mitbeteiligt zu sein, sich bereits regen konnte. — καλοῦ ἔργου) bezeichnet sicher nicht eine schöne Sache überhaupt (Leo, Schlrm.), sondern ein treffliches, wahrhaft wertvolles Geschäft. Zu καλοῦ in diesem Sinne vgl. 1 18. Dass das ἔργον (vgl. schon Gen 46 33) hier sich gerade an I Th 5 13 anlehne (Hltzm.), wo es allerdings sich auf die Wirksamkeit der Gemeindevorsteher bezieht, erhellt nicht. Es entspricht ebenso dem paulinischen τὸ ἔργον τοῦ κυρίου (I Kor 15 58. 16 10, vgl. Phl 2 30), wie der Bezeichnung der persönlichen Wirksamkeit eines jeden (Gal 6 4, vgl. Phl 1 22) und ihres Erfolges (I Kor 3 13 ff.). Der Nachdruck liegt, wie V. 2 zeigt, auf dem voranstehenden καλοῦ.*) — ἐπιθυμεῖ) Das Wort kommt bei Paulus nur sensu malo vor (I Kor 10 6. Gal 5 17); doch vgl. das ἐπιθυμίαν ἔχειν Phl 1 23. Hier steht es sensu bono, wie Hbr 6 11. I Pt 1 12; denn das Begehren nach einer trefflichen Wirksamkeit kann nur selbst ein treffliches sein. Damit ist aber jeder tadelnde Sinn, den man in das ὀρέγεσθαι legen wollte, aus-

*) Die Betrachtungen darüber, dass es sich um eine Wirksamkeit und nicht um eine Ehrenstellung (vgl. schon Hieron.), um ein prodesse und nicht um ein proesse (Plitt nach Anselm), um ein negotium und nicht um ein otium (Bng.) handle, gehen über den Text hinaus, wie vollends die, dass zu des Paulus Zeit (?) dies Amt der nächste Weg zum Märtyrertode war (Krk.)

geschlossen. Solche ausgesprochene Neigung setzt eine besondere Befähigung dazu voraus, sodass es sich nur noch darum handeln kann, ob der Petent auch aus anderen Gründen für dies *ἔργον* sich eignet.

V. **2.** *δεῖ οὖν*) folgert aus dem V. 1 ausgesprochenen Charakter der *ἐπισκοπή*. Ein schönes Werk fordert auch einen dem entsprechenden Träger (vgl. Wies., Hfm.), noblesse oblige. Bng.: bonum negotium bonis committendum. Zum acc. c. inf. nach *δεῖ* vgl. I Kor 15 25. 53. II Kor 5 10. — *τὸν ἐπίσκοπον*) bezeichnet hier den Träger des V. 1 erwähnten Aufsichtsamtes. Daraus folgt, dass aus dem Sing. für die Frage, ob jede Gemeinde nur einen *ἐπίσκοπος* (Baur) gehabt habe, oder ob das Collegium der *πρεσβύτεροι* aus den *ἐπίσκοποι* bestand, deren je einer einer Hausgemeinde vorstand (Kist, Zeitschr. f. hist. Theol. II), kontextmässig nichts gefolgert werden kann. Phl 1 1 erscheint eine Mehrheit von *ἐπίσκοποι* in einer Gemeinde; und die Art, wie hier den Qualifikationen für die *ἐπίσκοποι* sich 3 8—13 die der *διάκονοι* anreihen, ohne dass *πρεσβύτεροι* erwähnt werden, die doch nach 5 17 in der Ephesinischen Gemeinde vorhanden waren, zeigt zweifellos, dass die hier gemeinten *ἐπίσκοποι* mit den dort genannten *πρεσβύτεροι* identisch sind (vgl. Einl. § 4, 2). — *ἀνεπίλημπτον εἶναι*) nur in unserem Briefe, bezeichnet noch stärker als *ἄμεμπτος* oder *ἀνέγκλητος* (3 10) einen, dem nicht beizukommen ist. Es ist nicht nur unser: tadelfrei (Hfm.), sondern *μὴ παρέχων κατηγορίας ἀφορμήν*, wie der Scholiast zu Thukyd. V, 17 sagt. Gerade bei dieser Stellung in der Gemeinde kommt es nicht bloss darauf an, dass einer von allem frei ist, was wirklich Tadel verdient oder Klage wider ihn veranlasst, sondern auch darauf, dass er niemandem, auch dem die höchsten Forderungen Stellenden nicht, irgend eine Handhabe bietet, ihn herabzusetzen. So gerade erklärt sich am leichtesten die enge Verbindung *) mit *μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα*, wobei es sich nicht um etwas an sich Tadelnswertes handelt, aber um etwas, woran immerhin einer, der die zweite Ehe für ein Zeichen von Unenthaltsamkeit hält, Anstoss und Anlass zur Herabsetzung des Bischofs nehmen kann. Damit ist zugleich die Frage über die Deutung dieses Ausdrucks entschieden. Dass derselbe nicht gegen eigentliche Polygamie gerichtet sein kann (Theod., Hieron., Oec., Theoph., Calv., Calov, Bng., Fl., Lill., vgl. Schlrm. zu Tit 1 6), die ohne-

*) Damit ist freilich nicht gesagt, dass man wie Köll. *ἀνεπίλημπτον* unmittelbar oder doch in erster Linie mit *μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα* verbinden dürfe. — Die entscheidenden Cod. schreiben *ανεπιλημπτον* statt *ανεπιληπτον* (Rcpt. nach KLP) wie V. 16 *ανελημφθη*, und *νηφαλιον* statt *νηφαλεον* (Rcpt. nach K) oder *-αιον* (FGLP), wie V. 11.

hin damals bei Juden und Heiden wohl nur noch ganz ausnahmsweise vorkam, beweist unwiderleglich die analoge Formel ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή (5 9), selbst wenn man dort mit Grau und Beck durch Zuhilfenahme von Wiederverheiratung Geschiedener oder anderweitiger Ausdehnung des Begriffes die Vorstellung einer Polyandrie ermöglichen will. Durchaus wortwidrig aber ist die direkte Substituierung der Forderung ehelicher Treue, wonach der Bischof mit keinem anderen Weibe in geschlechtlicher Gemeinschaft leben oder gelebt haben soll (Hth., Hfm., Kühl, Kn., Küb.). Ausserdem passt eine so selbstverständliche Forderung am wenigsten hier an der Spitze solcher, von denen in diesem Verse noch keine einen ausdrücklichen Makel ausschliesst; auch bleibt es unbegreiflich, warum nicht in unmissverständlichem Ausdruck Keuschheit gefordert oder πορνεία und μοιχεία ausgeschlossen wird (vgl. zu 3 12). Daher haben mit Recht schon Tert. u. Orig., neuerdings z. B. Hltzm., Sod. den Ausdruck von der sukzessiven Bigamie erklärt. Bei den Frauen wurden selbst unter den Heiden die nuptiae secundae für ungeziemend gehalten (vgl. Rein, das römische Privatrecht p. 211 f.) und das Lob der univira verkündigt (vgl. Lk 2 36 f.). Können wir aber auch nicht direkt im apostolischen Zeitalter eine analoge Anschauung in betreff der Männer nachweisen, „so entspricht es doch ganz der Anschauung von der Gleichheit der Geschlechter in Christus, wenn es auch dem Manne höher angerechnet wird, nach dem Tode der Frau keine neue Ehe einzugehen“ (Hltzm.). Wie nahe gerade dem Paulus eine solche Anschauung lag, zeigt I Kor 7 8. 27, vgl. 7 38. 40. Die besonderen Gründe, aus denen Paulus I Tim 5 14 den jüngeren Witwen zu heiraten rät, sind doch nach V. 15 sichtlich dieselben, aus denen er trotz seiner Bevorzugung der Ehelosigkeit I Kor 7 2. 9. 36 das Heiraten fordert, weil er sich je länger je mehr überzeugte, wie selten die Gabe der Enthaltsamkeit (7 7) sei. Auch hier wird die sukzessive Bigamie nicht als etwas Unsittliches verurteilt, selbst nicht am Bischof, sondern nur als das Erste und Nächste bezeichnet, worunter die Hochschätzung des Bischofs leiden könnte, während der, welcher nach dem Tode seines Weibes ehelos bleibt, sich durch die Gabe der Enthaltsamkeit auszeichnet und selbst den strengsten Anforderungen gegenüber keinen Angriffspunkt darbietet*). — νηφάλιον) Das Wort kommt nur in

*) Gewiss will Paulus nicht den Bischöfen gebieten, sich zu verheiraten (Carlstadt und Bretschneider, der μιᾶς für den unbestimmten Artikel nahm, vgl. dagegen Win. § 18, 9), auch kaum es für zweckmässiger erklären, wenn sie verheiratet seien (Hth.), oder abwehren, dass Verheiratete nicht ausgeschlossen würden (Chrys., Theoph.). Er setzt vielmehr einfach den gewöhnlichen Fall, dass ein Mann, der für das Gemeindeamt in betracht kommt, verheiratet sei, wie er V. 4 voraus-

unseren Briefen vor; doch hat Paulus *νήφειν* (I Th 5 6. 8) und zwar, wie I Pt 1 13. 4 7. 5 8, in übertragener Bedeutung. Schon daraus wird es überwiegend wahrscheinlich, dass auch das dazu gehörige Adj. von geistiger Nüchternheit steht, und dieses wird dadurch zweifellos, dass V. 3 *μὴ πάροινον* folgt, und wenigstens 3 8. Tit 1 7. 2 3 die Ermahnung zur Nüchternheit im eigentlichen Sinne anders ausgedrückt wird (doch vgl. Tit 2 2). Man darf darum auch in keiner Weise beide Bedeutungen zusammenfassen, wie Hfm., Bck., Lill. tun, was ohnehin dem einfachsten exegetischen Grundsatze widerspricht, wonach zwei so völlig heterogene Begriffe nicht durch einen Ausdruck bezeichnet werden können. Denn die Nüchternheit im geistigen Sinne ist weder der Gegensatz zu jugendlicher Leichtfertigkeit (Hltzm.), noch identisch mit blosser Vorsicht und Besonnenheit (Mtth., Wies.), sondern der Gegensatz gegen jede gemütliche Erregung, welche die Klarheit des Urteils trübt und keineswegs nur aus fleischlicher Leidenschaft (Hth.) zu stammen braucht. Eben darum handelt es sich auch hier noch nicht um die Ausschliessung eines sittlichen Makels, sondern um die Bewahrung einer inneren Haltung, welche dem Argwohn, dass es dem Urteil an der nötigen Klarheit und Unbefangenheit fehle, jeden Anhalt nimmt. Dasselbe gilt von dem sich daran anschliessenden *σώφρονα*, das darum auch wieder für die richtige Fassung des *νηφάλιος* entscheidet. Wenn die *σωφροσύνη* beim weiblichen Geschlecht die besonnene

---

setzt, dass er Familienvater ist. Für einen, der unbeweibt geblieben oder dem die Frau nicht gestorben, kommt diese Forderung natürlich so wenig in betracht, wie die des V. 4 für den, der kinderlos geblieben. Die Voraussetzung, dass die Ehe das Gewöhnliche sei, widerspricht doch den Anschauungen des Apostels Paulus sicher nicht, der schon I Kor 7 7 klar genug andeutet, wie wenig auf die Erfüllung seines Wunsches, dass alle ehelos bleiben, zu rechnen sei. Man muss nur erwägen, dass die in betracht kommenden Männer sicher meist bereits verheiratet waren, als sie gläubig wurden, dass für sie also die Anwendung der paulinischen Grundsätze in betreff der Ehe überhaupt nur im Falle einer Verwitwung in betracht kam. Im übrigen kann es nicht auffallen, dass man in Gemeinden, die von den ethischen Anschauungen des Apostels beeinflusst waren, über Gemeindebeamte, die zum zweiten Male verheiratet waren, leicht ungünstig urteilte als über solche, die nicht einmal dem Ideale des Apostels I Kor 7 27 entsprächen, und dass Paulus das vermieden haben wollte, damit sie überall *ἀνεπίλημπτοι* seien. Kann auch des Montanisten Tertullian Verwerfung der zweiten Ehe, die etwas ganz anderes ist und von ihm mit Unrecht auf unsere Stelle gestützt wird, hier nicht in betracht kommen, so knüpfen doch Hermas und Clemens v. Alexandrien mit ihrer Bevorzugung des Ehelosbleibens der Verwitweten sichtlich und ausdrücklich an I Kor 7 an; und selbst die Übertreibung des Athenagoras, welcher die zweite Ehe für eine *εὐπρεπὴς μοιχεία* erklärt, wird doch noch auf die hier zugrunde liegende Anschauung zurückgehen, aus der erst die spätere Zeit ein Kirchengesetz gemacht hat.

Selbstbeherrschung ist, die jede unweibliche und darum insbesondere jede unkeusche Regung ausschliesst (2 9. 15), so geht der Begriff in seiner Anwendung auf das männliche Geschlecht über diese engere Beziehung hinaus und bezeichnet die Besonnenheit, die sich stets im Zügel hält und sich nie vergisst. Es ist also im Grunde nur der Ausdruck für die innere Aktion, die zur beständigen Nüchternheit führt (vgl. I Pt 4 7: *σωφρονήσατε καὶ νήψατε*). Auch dieses *σωφρονεῖν* bildet nicht den Gegensatz gegen einen sittlichen Makel, sondern gegen eine Erregung, die unter Umständen sogar berechtigt sein kann (II Kor 5 13), und gegen ein Übermass, welches das besonnene Masshalten allezeit in seine rechten Schranken zurückführt (Röm 12 3). Aus diesen Stellen erhellt übrigens, wie wenig es diesem Lieblingsbegriff unserer Briefe an der Wurzel in der paulinischen Lehrsprache fehlt. — *κόσμιον*) vgl. 2 9. Bng.: Quod *σώφρων* est intus, id *κόσμιος* est extra. Die innere Selbstbeherrschung zeigt sich nach aussen hin in wohlanständiger, ehrbarer Haltung. Theod.: *καὶ φθέγματι καὶ σχήματι καὶ βλέμματι καὶ βαδίσματι, ὥστε καὶ διὰ τοῦ σώματος φαίνεσθαι τὴν τῆς ψυχῆς σωφροσύνην.* Hier wird vollends klar, dass es sich im ganzen Verse nicht um den Ausschluss grober Unsittlichkeit handelt, sondern um ein Wohlverhalten, das jeden Anlass zur ungünstigen Beurteilung abschneidet. Nur so erklärt sich, wie damit schliesslich zwei Forderungen verbunden werden können, die sich auf die positive Übung christlicher Tugend und die Befähigung zu segensreicher Wirksamkeit beziehen. — *φιλόξενον*) vgl. I Pt 4 9, bezeichnet die Übung der Röm 12 13 geforderten *φιλοξενία*, d. h. der Gastfreundschaft gegen fremde christliche Brüder, die auf der Reise den Wohnort des Bischofs berühren. — Dem, was er den Fremden gewährt, steht gegenüber, was er den Gliedern der eigenen Gemeinde zu bieten geschickt ist als *διδακτικός*. Das Wort kommt ausser in unseren Briefen nur noch bei Philo (de praem. et virt. 4) vor und bezeichnet die Lehrhaftigkeit (Luther), Lehrtüchtigkeit. Die Behauptung Hfm.'s, dass es eine sittliche Eigenschaft bezeichnen und sich auf die Willigkeit zum Lehren beziehen müsse, widerspricht der Wortbildung (vgl. *πρακτικός, γραφικός, ἀρχικός*) und wird durch den Zusammenhang keineswegs gefordert. Es erhellt hier recht deutlich, dass die Lehre nicht die eigentliche und nächste Aufgabe des *ἐπίσκοπος* ist, da sonst die Befähigung dazu unmöglich inmitten dieser Erfordernisse genannt sein könnte, die sich alle nicht eigentlich auf die Erfüllung seiner Berufsaufgabe beziehen, sondern auf Eigenschaften, die nicht fehlen dürfen, auch wo die selbstverständliche Befähigung zu jener vorhanden ist. Es lag vielmehr in den Zeitverhältnissen, dass Paulus es für wünschenswert hielt, wenn mit dem Amte der Gemeindeleitung sich auch

die Befähigung zum Lehren verbände, das an sich noch an kein Amt gebunden war (vgl. Einl. § 4 2).

V. **3.** Erst jetzt folgen zwei Forderungen, die, wie schon die negative Fassung zeigt, je einen sittlichen Makel ausschliessen, der den Bischof gerechtem Vorwurf aussetzen würde*). — *μὴ πάροινον*) im NT nur noch Tit 1 7, kann der Wortbildung nach unmöglich etwas anderes bezeichnen als einen, der beim Wein seine Zeit verbringt, einen Gewohnheitstrinker. Dass gelegentlich *σωφρονεῖν* als Gegensatz von *παροινεῖν* steht (Jos. Ant. IV, 6, 10), kann dagegen garnichts beweisen, da besonnene Selbstbeherrschung eben das Verweilen beim Wein verhindert. Auch ist es etwas völlig anderes, wenn das Verhalten des Trinkers (*παροινεῖν*, vgl. Jes 41 12) gelegentlich typisch wird für eine Behandlung anderer, wie man sie eben nur einem Trunkenen zutrauen kann, als wenn *πάροινος* im allgemeinen Sinne von contumeliosus stehen soll (Hltzm.); denn dass *ἐπιεικῆ* den Gegensatz dazu bildet, ist eben eine unrichtige Voraussetzung (s. d. Anm.). Wenn der Trunkene häufig frech und übermütig ist, so berechtigt das nicht, das einfache *πάροινος* mit „frech, übermütig in der Trunkenheit" (Hth.) zu übersetzen oder den frechen, beleidigenden Übermut (Wies., Bck., Lill.) als Nebenbedeutung in das Wort zu legen. Es ist eben für die Verhältnisse, denen Paulus gegenübersteht, charakteristisch, dass er sich genötigt sieht, notorische Trinker vom Gemeindeamt auszuschliessen; und dass diese Verhältnisse keine anderen sind, als die uns auch sonst in seinen Briefen begegnenden, zeigt Röm 13 13. I Kor 5 11. 6 10. Gal 5 21. Eph 5 18 zur Genüge. Es ist darum ebensowenig Grund vorhanden, das mit *πάροινος* verbundene *πλήκτης*, das ebenfalls im NT nur noch Tit 1 7 vorkommt, irgendwie abzuschwächen, als handle es sich nur um moralische Misshandlung (Bck.), um ein Schlagen mit Worten (Wies., vgl. Köll.), was daraus nicht als zulässig erwiesen werden kann, dass man metaphorisch von verbera linguae redet (Horat.). Es ist immer noch zu euphemistisch, wenn man an einen Leidenschaftlichen denkt, der geneigt ist, gleich drauf loszuschlagen (Hth., Hltzm., Lill.). Es ist wirklich ein Raufer

*) Ganz verkehrt sucht Hfm. dieselben in eine Beziehung zum Vorigen zu bringen, als ob das hier Verbotene die Lehrwilligkeit aufhöbe, und ihnen die beiden auf *ἀλλά* folgenden in speziellem Gegensatz gegenüberzustellen. Aber weder entsprechen die folgenden positiven Forderungen diesen negativen, noch liegt irgend ein Grund vor, die drei durch *ἀλλά* eingeführten zu trennen, sodass *ἀφιλάργυρον* eine dritte Reihe von Eigenschaften begönne; denn dadurch entsteht eine Symmetrie doch nicht, wenn man nicht um ihretwillen mit Bck. das unhaltbare *μὴ αἰσχροκερδῆ* verteidigen will. Diese Worte (Rcpt. fast ohne Bezeugung) sind aus Tit 1 7 hereingekommen.

und Schläger gemeint, wie es der Trunkenbold leicht wird; und wir dürfen nicht unsere Sitte zum Massstabe der hier vorausgesetzten sittlichen Zustände machen. — ἀλλὰ ἐπιεικῆ) kann in keinem Fall einen irgend zutreffenden Gegensatz zu πάροινος bilden; denn die ἐπιείκεια (II Kor 10 1, vgl. τὸ ἐπιεικές Phl 4 5) bezeichnet das Festhalten an der Billigkeit und Schicklichkeit, dem εἰκός. Doch geht es schon im klassischen Sprachgebrauch in den Begriff der Milde und Nachgiebigkeit über, die ihr Recht nicht strenge verfolgt, wie die Billigkeit sich in ihren Ansprüchen bescheidet und im Tun und Geben über die blosse Gerechtigkeit hinausgeht. Auf beiderlei Weise wird aller Streit vermieden; daher folgt wie Tit 3 2 ἄμαχον (sonst nicht im NT), das wieder einen viel zu matten Gegensatz zu πλήκτης bilden würde, da es einen bezeichnet, der überhaupt nicht streitet (Luther: nicht haderhaftig). Es ist lediglich die an den Begriff des πλήκτης sich anknüpfende Vorstellung des Streites und Unfriedens, der auf jede Weise vermieden und in keiner Weise aufgesucht werden soll, welche in der gegensätzlichen Bezeichnung des geforderten Verhaltens diese beiden Stücke vorantreten lässt. Dass der Gedanke des Streites zur Geldgier überleitet, die notwendig Streit mit sich führt (Hth.), ist ebenso erkünstelt, wie wenn Bck. die Gewinnsucht der Genusssucht und dem Hochmut gegenüberstellt. Es entspricht ganz der freien Gedankenbewegung des Apostels in ähnlichen Aufzählungen, wenn hier zuletzt noch der Makel des Geldgeizes ausgeschlossen wird (ἀφιλάργυρος, nur noch Hbr 13 5), der sicher neben Trunksucht und Rauflust ein nicht selten vorkommender Fehler war. Vgl. Hltzm.: ἀφιλάργυρος ist, wer weder am Besitz hängt, den er hat, noch nach Besitz trachtet, den er nicht hat.

V. 4f. Während es sich bisher um Unbescholtenheit und achtunggebietende Gesamthaltung handelte, der niemand etwas anhaben kann, nennt der Apostel nun eine Eigenschaft, die zwar ebensowenig wie die in V. 2f. eine positive Befähigung für die Amtsverwaltung des ἐπίσκοπος garantiert, deren Mangel aber die Unfähigkeit zu derselben konstatiert. — τοῦ ἰδίου οἴκου καλῶς προϊστάμενον) Der paulinische Ausdruck für die Vorsteherschaft in der Gemeinde (Röm 12 8), wie I Th 5 12 mit dem Genit. verbunden, wird hier absichtlich angewandt auf die Stellung des Hausherrn in der familia (οἶκος, wie I Kor 1 16), die als seine eigene im Gegensatz zur familia dei bezeichnet ist. So ἴδιος sehr häufig bei Paulus, in I Kor allein fünfzehnmal. Der Nachdruck liegt auf καλῶς (I Kor 7 37f. 14 17. Gal 5 7), welches die treffliche Art ausdrückt, in der er seine Vorsteherschaft ausübt, also die Familie (Weib, Kinder und Sklaven) leitet und ihre Angelegenheiten verwaltet. — τέκνα ἔχοντα ἐν ὑποταγῇ) kann unmöglich etwas Neues anfügen, worauf es

dem Apostel vor allem ankommt (Hth.), da ja die Forderung des ersten Versgliedes in V. 5 begründet wird, also der ganze V. 4 von derselben Forderung handeln muss. Darum kann das ἔχοντα nur dem καλῶς προϊστάμενον subordiniert sein (Hfm.) und ausdrücken, worin sich das gute Hausregiment erweist: *indem er Kinder hat in Gehorsam.* Denn in der Unterordnung, zu der er sie erzogen (ἐν ὑποταγῇ, wie 2 11), zeigt sich, dass er die familia in die rechte innere Verfassung gebracht hat. Es ist vollkommen richtig, dass der Zusatz zur Charakteristik des Vaters dient (Hfm.), auch wenn man bei der allein sicheren Bedeutung von ἔχειν stehen bleibt; denn nicht darauf kommt es an, dass er überhaupt Kinder hat, sondern darauf, dass er, wenn er solche hat, sie in der unterwürfigen Stellung gegen sich hat, welche eine rechte Führung des Hauswesens herbeiführt. — μετὰ πάσης σεμνότητος) Zu μετά vgl. 2 9. 15. Der Begriff der σεμνότης (2 2), welcher die würdige Haltung bezeichnet, passt schlechterdings nicht auf die Kinder, auch wenn man geltend macht, dass nicht gerade an kleine Kinder zu denken (Hth.). Es ist weder das Gegenteil von ἀσωτία (Hth.), noch bezeichnet es ehrerbietiges und anständiges Betragen (Hltzm.) oder Ehrbarkeit überhaupt, sondern geht immer auf die äussere Erscheinung einer Würde, wie sie nur dem Vater als Träger des Hausregiments eignet. Aber auch grammatisch kann es nur mit προϊστάμενον (Hnr., Hfm.) verbunden werden; diese Verbindung macht keine Schwierigkeit, wenn man richtig erkannt hat, dass ἔχοντα dem προϊστάμενον subordiniert ist, sie erleichtert vielmehr die Anknüpfung der folgenden Begründung (V. 5) an den Hauptbegriff des καλῶς προϊστάμενον und wird durch die Natur der Sache empfohlen, da προϊστασθαι eine Würdestellung bezeichnet, welche durch eine entsprechende äussere Haltung in rechter Weise repräsentiert werden kann. Vgl. zu V. 8*). — V. 5. εἰ δέ τις τοῦ ἰδίου οἴκου προστῆναι οὐκ οἶδεν) Die Begründung der V. 4 gestellten Forderung wird so gegeben,

---

*) Das μετὰ πάσ. σεμν. kann so wenig wie ἐν ὑποταγῇ mit τέκνα verbunden werden, und eine Verbindung mit ὑποταγῇ macht die Rede sehr schwerfällig. Mit ἔχοντα kann es (gegen Krk., Lill.) nur verbunden werden, wenn man dies fälschlich im Sinne einer Aktion fasst, mittelst welcher der Vater die Kinder im Gehorsam erhält (Mtth., Bck., Küb., vgl. Wgsch., Hdrch., Hfm.), was durch Röm 1 28 (in Erkenntnis festhalten) durchaus nicht zu erweisen ist. Es spricht vielmehr die Parallele Tit 1 6 entschieden dagegen. Doch beweist dieselbe freilich auch nicht, dass ἐν ὑποταγῇ eine Näherbestimmung zu τέκνα ist, also im wesentlichen so viel als: gehorsame Kinder habend (so gew., auch Hth., Kn.), was schon darum nicht angeht, weil es durch ἔχοντα von τέκνα getrennt ist; μὴ ἐν κατηγορίᾳ ἀσωτίας Tit 1 6 beweist nichts. — ℵ hat die nur bei Späteren vorkommende Form προϊστανομενον statt προϊσταμενον.

dass darauf aufmerksam gemacht wird, der, bei welchem dieselbe nicht erfüllt sei, könne unmöglich das Amt verwalten; daher die gegensätzliche Anknüpfung (vgl. Win. § 53, 10, 2). Zu *οἶδα* im Sinne des praktischen Verstehens vgl. Phl 4 12. — *πῶς*) mit folgendem Fut. nach voraufgegangenem Bedingungssatz (vgl. I Kor 14 7. 9. 16. II Kor 3 8) drückt in Frageform die Unmöglichkeit, dass in dem gesetzten Falle etwas eintreten werde, aus. — *ἐκκλησίας θεοῦ*) bezeichnet die Einzelgemeinde, die der betreffende Bischof verwalten soll (I Kor 1 2. 11 16. II Kor 1 1), und in der sich, wie in jeder, das Wesen der Gemeinde überhaupt (Gal 1 13) verwirklicht. Die Evidenz der Behauptung beruht nicht darauf, dass das Haus eine Gemeinde im Kleinen bildet (Bck.), sondern darauf, dass die Gemeinde als eine familia dei gedacht ist (V. 15), und es wird als leichter vorausgesetzt, die eigene Familie zu verwalten als eine fremde und noch dazu die Gottes selbst; wer also jenes nicht versteht, wird dieses noch viel weniger verstehen*). Die Betrachtung der Gemeinde als der familia dei ist allerdings eine andere, als wenn Paulus sie als den *ναὸς τοῦ θεοῦ* bezeichnet (I Kor 3 16f. II Kor 6 16), sie ist nachgebildet der Bezeichnung der alttestamentlichen Theokratie als des בֵּית יי (Hos 8 1. 9 8. 15. Jer 12 7); aber dass sie nicht unpaulinisch ist, zeigt, auch abgesehen von den *οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ* Eph 2 19, die Vorstellung der *οἰκονόμοι θεοῦ* I Kor 4 1 (vgl. 9 17), die auf derselben Anschauung beruht (vgl. übrigens schon I Tim 1 4). — *ἐπιμελήσεται*) Dass das Wort heisse: ein Amt verwalten, Aufseher worüber sein (Hth., Hltzm.), folgt aus Plato Georg., 520 (*προϊστάναι τῆς πόλεως καὶ ἐπιμελεῖσθαι*) durchaus nicht; es heisst: Sorge für etwas tragen (Lk 10 34f.), und nur aus dem Zusammenhange erhellt, dass die Sorge gemeint ist, welche der Hausverwalter dafür zu tragen hat, dass in der familia alles zugehe, wie es zugehen soll. Vgl. Theod.: *ὁ τὰ σμικρὰ οἰκονομεῖν οὐκ εἰδώς, πῶς δύναται τῶν κρειττόνων καὶ θείων πιστευθῆναι τὴν ἐπιμέλειαν.*

V. 6f. führt die Aufzählung der Erfordernisse zum Episkopat im unmittelbaren sprachlichen Anschluss an V. 4 fort, sodass dadurch V. 5 die Stellung einer Parenthese gewinnt. — *μὴ νεόφυτον*) *ἅπ. λεγ.*, bezeichnet einen jungen Christen, der eben erst zu einem solchen erwachsen ist. Das Bild ist ent-

*) Dagegen liegt der Gedanke, dass die Gemeindeglieder dem Bischof, wie Kinder dem Vater, Gehorsam in Liebe beweisen müssen (Hth.), ganz fern, zumal da die Erwähnung der Kinder (V. 4) nur in einem subordinierten Satzgliede vorkam und die Begründung deutlich an den Hauptsatz anknüpft. Ebensowenig liegt die Vorstellung nahe, dass der Bischof sich in der Gemeinde zu stellen hat wie der Vater im Hause (Bck.), da ja der pater familias im *οἶκος τοῦ θεοῦ* kein anderer als Gott selbst ist, der Bischof immer nur der *οἰκονόμος*.

lehnt von eben erst gewachsenen Bäumen, Pflanzen oder Zweigen (Job 14 9. Ps 144 12. 128 3) und ist echt paulinisch, da der Apostel auch sonst die Gründung der Gemeinde als ein φυτεύειν darstellt (I Kor 3 6ff.). Es kommt dabei, wie schon Chrys. richtig bemerkt, nicht auf das jugendliche Alter des Betreffenden an (Hnr.), sondern darauf, dass er noch ein Neuling (Luther) im Christentum ist (νεοκατήχητος). Die Warnung vor der Bestellung von Neophyten war nur in einer schon längere Zeit bestehenden Gemeinde wie der Ephesinischen möglich, da die zuerst bestellten Gemeindevorsteher wohl alle mehr oder weniger erst kürzlich bekehrt waren. Sie war aber auch da erst nötig, weil dann allein die Bevorzugung eines Neubekehrten vor den ἀρχαῖοι μαθηταί (Act 21 16) den von dem Apostel befürchteten Erfolg haben konnte. — ἵνα μή) vgl. Röm 11 25. 15 20 und allein in den Korintherbriefen 22 mal. — τυφωθείς) nur in unseren Briefen: umnebelt (vgl. Philo de legat. ad Caj. p. 1015). Der Hochmut, zu dem ihn die Bevorzugung verführt, ist als ein Nebel gedacht, der ihm den Blick auf die eigene Schwäche und auf die Gefahren des Christenwandels verdunkelt, sodass er leicht in Verfehlungen gerät. Von dem Dunst, dem einer nachjagt, statt der Wahrheitssubstanz, von den Nebeln in hohlem Wissen, Rhetorisieren etc. (Bck.) ist keine Rede. — εἰς κρίμα) bezeichnet nicht eine Anklage (Mtth.), sondern ein Urteil (Röm 2 2f. 3 8. 13 2. I Kor 11 29. 34. Gal 5 10), und zwar an sich nicht ein verdammendes (vgl. Röm 5 16, wo es ausdrücklich von κατάκριμα unterschieden wird); doch erhellt meist, und so auch hier, aus dem Zusammenhange, dass ein solches gemeint ist. Zu ἐμπίπτειν εἰς vgl. Hbr 10 31. — τοῦ διαβόλου) wird gewöhnlich (so auch von Hth., Hltzm., Sod., Köll.) vom Teufel genommen. Die Berufung auf den konstanten biblischen Sprachgebrauch hat keine grosse Bedeutung, da es bei Paulus überhaupt ausser unseren Briefen nur noch Eph 4 27. 6 11 vorkommt, allerdings als Bezeichnung des Teufels, wie ohne Frage auch II Tim 2 26. Daneben kommt aber ebenfalls unzweifelhaft das Adj. διάβολος im Sinne von verleumderisch vor (3 11. II Tim 3 3. Tit 2 3), und ὁ διάβολος kann daher eben so gut den Verleumder bezeichnen, da das Wort ursprünglich Adjektiv ist und nur durch Vorsetzung des Artikels substantiviert wird, um den zu bezeichnen, dessen stehende Eigenheit das verleumderische Treiben ist. Allein die Beziehung auf den Teufel gibt keinen erträglichen Sinn. Der verbreitetsten Auffassung, wonach an das Gericht zu denken, welchem der Teufel seines Hochmuts wegen verfiel (Patr., Calv., Bng., Hdrch., Leo, Wies., Bck., Lill.), steht nicht nur entgegen, dass τοῦ διαβόλου nicht gen. obj. sein kann, da es in dem parallelen Ausdruck des V. 7 gen. subj. ist, sondern vor allem, dass die bei ihr als bekannt vorausgesetzte

Tatsache von einem Gericht des Teufels nicht den geringsten biblischen Anhalt hat (auch nicht Jud 6. II Pt 2 4). Dazu kommt, dass keineswegs τυφωθείς das Verhalten des νεόφυτος angibt, welches ihm das κρίμα τοῦ διαβόλου zuzieht (Hth., Hfm.), sondern, wodurch er in ein Verhalten, das ihm dieses Schicksal zuzieht, hineingerät (vgl. Plitt). Vom Hochmut umnebelt sieht er nicht, dass er in Sünden gerät, welche dieses ἐμπίπτειν notwendig nach sich ziehen. Die Versuche aber, an ein κρίμα zu denken, das der Teufel übt, führen notwendig zur Alterierung des Wortsinns, da nicht zu begreifen ist, warum nicht Gottes Urteil (Röm 2 2), sondern das des Teufels genannt wird, dem doch trotz Huthers Einsprache, dass „von einem Teufel ohne Urteil vernünftigerweise nicht die Rede sein kann", nun einmal kein Gericht zusteht, vor dessen Urteil der Mensch sich zu fürchten hätte. Daher substituierte Matth. den Begriff der Anklage, was κρίμα nicht heisst, und darauf kommt doch auf einem Umwege auch Hth. hinaus, wenn er an das Urteil denkt, das ihm als Grundlage seiner Anklage des Menschen bei Gott dient, und an den κατήγωρ Apk 12 10 erinnert. Darum biegt Plitt das Gericht, welches der Teufel ausübt, sofort dahin um, dass der Teufel auf irgend eine Weise über ihn Gewalt bekommt (vgl. Ambr.: Satanas praecipitat eum). Wenn aber Hltzm. an den aus dem Munde des verleumderischen Heiden redenden Teufel denkt, so lenkt er damit doch nur zu der richtigen Erklärung zurück. Denn dass der Verleumder (so auch Küb., Kn.) als zu den οἱ ἔξωθεν gehörig gedacht ist, folgt aus V. 7 und liegt in der Natur der Sache. Man braucht nicht gerade bei ὁ διάβολος an den zu denken, der es sich zum Geschäft macht, übel von der Christenheit zu sprechen (Hfm.). Es ist eben vorausgesetzt, dass die Gemeinde von solchen umgeben ist, die sie gern verleumden, d. h. ihr Böses nachreden. Verfällt nun einer, von Hochmut verblendet, in irgend eine Sünde, so ist gleich ein solcher bereit, ihn deswegen zu verurteilen, und der Gefallene hat sich dies Urteil selbst zugezogen (vgl. Krk.). Der Verleumder aber, dessen Urteil er im einzelnen Falle verfällt, wird durch den Artikel bezeichnet, der deshalb durchaus nicht auffallend ist, wie Hth. meinte. — V. **7.** δεῖ δὲ καί) fügt nicht den bisherigen Erfordernissen zum Episkopat noch ein neues an (Wies., Hth.), sodass hier auffallender Weise bei dem letzten derselben das δεῖ aus V. 2 noch einmal wiederkehrte, sagt aber auch schwerlich, was ausser dem, dass er kein Neuling sein darf, notwendig der Fall sein muss, um ein Zweites zu verhüten, dessen man sich sonst von dem Verleumder zu versehen hätte (Hfm.), da irgend eine nähere Beziehung dieser Forderung zu der Zurückweisung des Neophyten nicht erhellt. Vielmehr knüpft καί sichtlich daran an, dass ἐμπίπτειν εἰς

κρίμα τοῦ διαβόλου V. 6 als das bei der Auswahl des Bischofs durchaus zu Vermeidende hingestellt war. Er muss aber nicht nur nicht die Besorgnis erwecken, dem Urteile des Verleumders zu verfallen, *er muss vielmehr auch* (sogar) *ein gutes Zeugnis haben von Seiten der Nichtchristen.* — μαρτυρίαν καλὴν ἔχειν) Man kann nicht sagen, dass Paulus hierfür μαρτύριον brauchen würde (Hltzm.), da letzteres ja in unseren Briefen genau wie bei Paulus gebraucht wird (vgl. zu 2 6). Vielmehr steht das bei Paulus nicht vorkommende μαρτυρία, abgesehen vom johanneischen Sprachgebrauch, im NT nur von dem Zeugnis, wodurch die Beschaffenheit oder Handlungsweise einer Person festgestellt wird, während τὸ μαρτύριον viel umfassender jedes Wort oder Ereignis ist, wodurch eine Wahrheit oder Tatsache bezeugt wird. So wenig 2 6 μαρτυρία stehen könnte, so wenig hier μαρτύριον. Zu καλήν vgl. 1 18. 3 1. — ἀπὸ τῶν ἔξωθεν) von Seiten der Nichtchristen. ἀπό mit ἔχειν verbunden wie I Kor 6 19: *von ihnen her;* natürlich nicht: bei ihnen. Das οἱ ἔξωθεν statt οἱ ἔξω (I Kor 5 12 f. Kol 4 5. I Th 4 12) zur Bezeichnung der Nichtchristen ist natürlich keine Abweichung vom paulinischen Sprachgebrauch, sondern hat seinen Grund darin, dass das Zeugnis eben als von aussen herkommend gedacht ist (vgl. Hfm., Krk.), also in der Verbindung mit ἀπό. — εἰς ὀνειδισμὸν ἐμπέσῃ) Die offenbar absichtliche Gleichartigkeit des Ausdrucks mit V. 6 (vgl. Hfm.) entspricht dem καί. Auch wenn der ἐπίσκοπος nicht durch sein Verhalten als Christ zur Verurteilung Anlass gibt, sondern nur eines guten Zeugnisses über seinen vorchristlichen Wandel entbehrt, ist eine analoge Folge zu befürchten, wie die, welche durch die Ausschliessung von Neophyten abgewehrt werden sollte. Dass der ὀνειδισμός (vgl. Röm 15 3 nach Ps 69 10) menschliche Schmähung ist, die auf den Bischof wegen seines vorchristlichen Wandels gehäuft wird, liegt so klar am Tage, dass die meisten, welche τοῦ διαβόλου hier, wie V. 6, vom Teufel erklären, εἰς ὀνειδισμόν für sich nehmen wollen, obwohl dann im Zusammenhange keinerlei Andeutung gegeben ist, wessen Schmähung gemeint sei*). —

*) Dass das Dazwischentreten von ἐμπέσῃ, das absichtlich an derselben Stelle steht wie V. 6 (Hfm.), dafür nichts beweist, hat schon Mllr. bemerkt; vielmehr spricht die Nichtwiederholung des εἰς so entscheidend dagegen, dass selbst de W. dies anerkennen musste (vgl. Mck., Oost.) und deshalb annehmen, dass der Verf. auch den ὀνειδισμός dem Satan selbst zuschreibe (obwohl die Herkunft desselben von beiden Seiten vorbehaltend), was auch Bck. wenigstens dem Gedanken nach nicht für unzulässig hält. Allein die Unmöglichkeit, dass ein vom Satan bewirkter ὀνειδισμός als der seine bezeichnet werden könnte (der Genit. bei ὀνειδισμός kann nur den bezeichnen, von dem das ὀνειδίζειν selbst direkt ausgeht, vgl. Röm 15 3), beweist gegen jene

καὶ παγίδα τοῦ διαβόλου) Zu dem Bilde von der Schlinge, in der man einen fängt, vgl. Röm 11 9 nach Ps 69 23. Der Verleumder, der immer darauf aus ist, etwas zu erjagen, worüber er den Christen schmähen kann, fängt ihn in seinem Netze, sobald er wegen seiner nicht makellosen Vergangenheit ihm etwas anhaben kann und aus ihr nachweisen, was es für Leute seien, welche die Christen zu ihren Vorstehern wählen (vgl. Hfm.). Von seiner Gemütsverfassung, in welcher der Bischof sich hüten muss, gegen die Sünde vorzugehen, wenn ihm selbst üble Dinge nachgesagt werden können (Krk.), ist nicht die Rede*).

Die Klagen der Kritik, dass die Anforderungen an die Bischöfe zu bedeutungslos, selbstverständlich, niedrig gegriffen seien, übersehen, dass es vom paulinischen Standpunkte aus sich von selbst verstand und unmöglich erst dem Tim gesagt werden konnte, dass der Bischof im Glauben der Gemeinde stehen und das χάρισμα κυβερνήσεως (I Kor 12 28) besitzen müsse. Wie wenig aber Festigkeit im Glauben und Besitz von Geistesgaben an sich schon eine normale sittliche Entwickelung oder auch nur die völlige Überwindung heidnischer Laster und Sünden sicherte, zeigen die Korintherbriefe. Darum musste vor allem darauf gehalten werden, dass bei der Wahl zum Gemeindevorsteher über dem Glaubenseifer und dem praktischen Geschick nicht übersehen werde, dass ein solcher in seiner sittlichen Gesamthaltung auch der schärfsten Kritik unzugänglich sein müsse; übrigens weiss der Verf. am Schlusse von V. 2 ein Erfordernis anzureihen, das weder mit den nächsten Aufgaben des Episkopats noch mit den sittlichen Voraussetzungen seiner Autoritätsstellung etwas zu tun hat, sondern mit Rücksicht auf spezielle Zeitverhältnisse und Gemeindebedürfnisse gewählt ist (διδακτικός). Wenn daneben nur auffallend grobe Sünder, wie Trunkenbolde, Rauf-

---

Fassung von διαβόλου. — Das αυτον nach δει δε (Rcpt. nach DKLP) ist erläuternder Zusatz.

*) Vergeblich bemühen sich die Ausleger zu erklären, inwiefern die Schmähung seiner vorchristlichen Vergangenheit bei den Nichtchristen dazu führen soll, dass er in die Schlinge des Teufels fällt. Denn wie dies dazu dienen soll, ihn wieder in seine alten Sünden zu verstricken (Wies. nach Calv., Lill.) oder gar zum Abfall zu verführen (Hth., Leo), ist doch nicht einzusehen, da weder Verdruss über die Schmähung (Hdrch.), noch Rachsucht (Grot.) dies bewirken kann. Ganz gekünstelt denkt Plitt daran, dass er, um die Schmähung zum Schweigen zu bringen, sich den Leuten gefällig erzeige und so in Unwahrheit und Heuchelei gerate; Bck. daran, dass er Glauben und Wahrheit teilweise verleugne, um gegenüber den Leuten Ruhe zu bekommen; Hltzm. nach Stirm an die satanische Hinderung seiner Wirksamkeit, wenn er merkt, dass sein guter Name dahin ist. So zeigt sich auch hier die Beziehung von τοῦ διαβόλου auf den Teufel als ganz undurchführbar. Dass II Tim 2 26, wo es der Zusammenhang zweifellos macht, dasselbe Bild auf den Teufel bezogen wird, kann unmöglich beweisen, dass auch hier τοῦ διαβόλου auf den Teufel gehe, wo der Kontext es verbietet.

bolde und Geizhälse positiv ausgeschlossen werden, so lehren schon die dazu den Gegensatz bildenden Eigenschaften in V. 3 (ἐπιεικής, ἄμαχος), dass damit nur warnend auf die schlimmsten Unzuträglichkeiten hingewiesen werden soll, zu denen es führt, wenn auf die sittliche Haltung nicht gebührende Rücksicht genommen wird; damit ist nicht gesagt, es genüge schon, wenn einer nur eben nicht dies Äusserste sei. Auch brauchen solche Missgriffe nicht gerade befürchtet zu werden. Dass bei der Schwierigkeit, über das Vorhandensein eines χάρισμα κυβερνήσεως vor der Erprobung des Einzelnen ein sicheres Urteil zu fällen, V. 4f. ein überaus einleuchtendes und doch gerade bei vorwiegender Richtung auf die Fragen des religiösen und Gemeindelebens so leicht übersehenes Mittel zur vorläufigen Sicherstellung des Urteils bietet, kann doch nicht geleugnet werden. Die Ausschliessung der Neophyten V. 6 zeugt ebenso von pädagogischer Weisheit, wie der Eifer solcher Neubekehrten leicht die hervorgehobenen Bedenken konnte übersehen lassen; und die Erinnerung an die notwendige Rücksichtnahme auf die Weltstellung der Gemeinde V. 7 war sicher nicht überflüssig in einer Religion, die darauf ausging, Sünder zu retten (1 15), und die ihre höchsten Triumphe leicht in solchen sehen konnte, die ehemals die ärgsten Sünder gewesen waren, die aber darum doch eben nicht geeignet waren, die Gemeinde vor der Welt zu repräsentieren.

V. 8—13. Die Erfordernisse zum Diakonenamt. — διακόνους) Solche werden tatsächlich nur noch bei Paulus neben den ἐπίσκοποι genannt (Phl 1 1. Vgl. Röm 16 1). Ihr Berufskreis lässt sich weder durch die Vergleichung mit den Act 6 1—6 gewählten Armenpflegern, die nun einmal nirgends Diakonen genannt werden, noch nach der Analogie der späteren Gemeindeverhältnisse mit Sicherheit feststellen. Auch die Erwähnung der διακονία Röm 12 7 und der ἀντιλήψεις I Kor 12 28 bietet keine sicheren Anhaltspunkte. — ὡσαύτως) wie 2 9. Zu ergänzen ist natürlich δεῖ εἶναι; aber darum deutet es doch nicht bloss an, dass auch hinsichtlich der Diakonen Vorschriften gegeben werden sollen, wie hinsichtlich der Bischöfe, sondern es weist auf die Analogie der an sie gemachten Ansprüche hin. Dennoch erlaubt weder die Wortstellung, es auf die Gesamtheit der an sie gerichteten Forderungen zu beziehen, wie gewöhnlich geschieht (das hiesse ὡσαύτως δὲ διακόνους), noch sind dieselben trotz einzelner Übereinstimmungen im ganzen dazu ähnlich genug. Es geht vielmehr ausschliesslich auf das σεμνούς, womit es zunächst verbunden ist. Dass man bei den Bischöfen auf die Würde in der Gesamthaltung vorzugsweise sah (vgl. Tit 2 2), braucht freilich nicht bloss als selbstverständlich vorausgesetzt zu werden (Hfm.), wenn man μετὰ πάσης σεμνότητος V. 4 richtig verbunden hat. Aber sicher mit Recht bemerkt Hfm., dass man gerade bei den

διάκονοι ihrer mehr untergeordneten Stellung wegen leichter davon absah; darum soll zunächst hervorgehoben werden, dass auch die ihnen obliegenden relativ untergeordneteren Geschäfte mit der würdevollen Haltung verrichtet werden müssen, die sich für alles ziemt, was von Gemeinde wegen geschieht. Dagegen nennt bereits μὴ διλόγους ein Erfordernis, das einen für die Berufstätigkeit der διάκονοι besonders bedenklichen Fehler ausschliessen soll. Das Wort ist im NT ἅπ. λεγ., aber ähnlich gebildet wie das neutestamentliche δίψυχος, δίστομος und offenbar synonym mit dem δίγλωσσος der LXX (Prv 11 13) und der Apokryphen, da der erkünstelte Unterschied, den Köll. I, p. 122f. macht, ganz unerweislich ist. Es bezeichnet einen, der zweierlei Rede führt (Bng.: ad alios alia loquentes). Unsere Unbekanntschaft mit dem Geschäftskreise der Diakonen macht es unmöglich, genauer anzugeben, in welcher Beziehung ihre Berufstätigkeit dazu besondere Versuchung bot; doch erhellt daraus wohl, dass dieselbe sie viel in Verkehr mit den einzelnen Gemeindegliedern brachte, in welchem jede Zweizüngigkeit ihnen das Vertrauen rauben musste*). — μὴ οἴνῳ πολλῷ προσέχοντας) Das intransitive προσέχειν, sich woran halten, einem ergeben sein (Act 8 10f.), kommt sowenig bei Paulus sonst vor, wie das transitive (vgl. 1 4 mit erg. τὸν νοῦν). Es handelt sich hier nicht, wie V. 3, darum, dass einer als Trinker einen üblen Ruf hat, der mit dem Gemeindedienst unverträglich ist, aber auch sicher nicht darum, dass seine Dienste nicht trunkenen Mutes verrichtet werden sollen (Hfm.), oder dass er der Armut, der er abhelfen will, ein Vorbild der Mässigkeit geben soll (Krk.). Vielmehr wird auch hier daran gedacht sein, dass sein Beruf ihn viel in die Häuser führt, und die dort gebotene Gastfreundschaft einen dem Wein zu sehr Ergebenen leicht dazu verführen konnte, dem Genuss zu fröhnen statt seines Amtes zu warten. Wie weit man daran denken kann, dass sie bei den gemeinsamen Mahlzeiten am ehesten Anlass hatten, sich zu übernehmen (Hltzm. p. 240, vgl. Hfm., Bck.), hängt von der Tätigkeit ab, die ihr Beruf ihnen dabei anwies, und lässt sich, da wir dieselbe nicht näher kennen, nicht entscheiden. — μὴ αἰσχροκερδεῖς) nur noch Tit 1 7 (vgl. I Pt 5 2: αἰσχροκερδῶς), geht nicht auf Geldgier überhaupt, die in Analogie von V. 3

*) Ganz willkürlich denkt Hfm. speziell daran, dass sie andere Rede bei den Vorstehern führten, von denen sie ihren Auftrag bekamen, andere bei den Gemeindegliedern, wo sie ihn ausrichteten, Bck. an Zwischenträgerei zwischen den Gemeindegliedern und Vorstehern, wie zwischen den Familien untereinander, Baur gar an die Treue gegen die Vorsteher in Zeiten der Parteiung, de W. ganz allgemein an unzuverlässiges Wesen, Sod. an die Differenzen mit häret. Lehrern. — In ℵ 46. 109. 219 fehlt das σεμνους.

ausgeschlossen werden soll (de W., Wies.), auch nicht auf Gewinn aus unehrlicher Hantierung (Theod., Luther), sondern darauf, dass ihre Geschäfte ihnen Anlass boten, sich in unerlaubter Weise zu bereichern. Ob dabei direkt an Veruntreuung von Armengeldern oder Gemeindebeiträgen gedacht ist (Hltzm. p. 240), ob an Bestechungen, lässt sich nicht ausmachen. — V. 9. ἔχοντας) heisst hier sowenig wie 1 19 oder 3 4: festhaltend, bewahrend (de W., Wies., Plitt, Lill.), sondern einfach wie dort: *indem sie haben*, besitzen. Freilich ist dann ganz unmöglich, hier eine neue, dem Vorigen koordinierte Forderung an die Diakonen zu finden. Es wäre aber auch in der Tat nicht zu begreifen, wie eine solche rein innerliche und allen Christen gleich geltende Bestimmung als ein spezielles Erfordernis des Diakonats genannt werden kann, und ihre Verschiedenartigkeit von allen vorhergenannten ist zu grell, um sie denselben einfach anzureihen. — τὸ μυστήριον τῆς πίστεως) Bei der gangbaren Auffassung dieser Worte von der Heilswahrheit ist es Schlrm. kaum zu verdenken, wenn er hier nur „eine aufgegriffene Redensart zu hören" glaubte. Noch unbegreiflicher aber ist, warum von den Diakonen gerade gefordert wird, dass sie diesen Gemeinbesitz der Christenheit in reinem Gewissen haben sollen, da doch der Besitz der objektiven Heilswahrheit von dem Bewusstsein der eigenen Lauterkeit an sich durchaus unabhängig ist*). Dass sich das reine Gewissen nicht auf die Amtsführung überhaupt bezieht (Hnr., Wgsch.), wird von den

*) Dass an sich die Heilswahrheit als ein vom Glauben besessenes Geheimnis bezeichnet werden kann, entweder weil sie nur durch Offenbarung kund geworden (de W., Hfm., Bck. nach I Kor 2 7), oder zugleich weil sie auch für den Glauben unergründliche Tiefen birgt (Wies., Hth. nach Eph 3 19), ist richtig und hat in τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον V. 16 eine gewisse Parallele. Aber unerklärt ist, warum hier die Heilswahrheit, die doch dem Glauben offenbar geworden, gerade so bezeichnet wird. Das ἐν καθ. συνειδ. erklärt man wohl aus dem Gegensatz gegen die Irrlehrer, welche ihr Gewissen durch Vermischung der Wahrheit mit Irrtümern befleckt hätten (Hth.), aber über den Unterschied von Wahrheit und Irrtum kann das Gewissen nicht entscheiden, sondern höchstens über die Lauterkeit der eigenen Überzeugung (Hltzm.), und bei der gewöhnlichen Auslegung handelt es sich nicht um diese, sondern um den Besitz der objektiven Heilswahrheit. Dies auch gegen Bck., welcher nach 1 5. 19 hervorhebt, dass der Glaube in Sinnesänderung und Gewissensreinigung haftet. Hfm., der mit Recht die Koordination von Glauben und gutem Gewissen nach 1 19 (Leo) zurückweist, betont, dass die Diakonen durch Missbrauch ihrer Besorgungen zu schnödem Gewinn ihr Gewissen beflecken würden, und dass dieser Zustand ihres Gewissens mit der heiligen Wahrheit, die sie besitzen, im Widerspruch stehen würde, ohne dadurch die Bezeichnung der Heilswahrheit als eines μυστήριον zu erklären. Lill. nimmt mit Recht an der gewöhnlichen Erklärung Anstoss, weiss sie aber auch nur durch „the hidden treasure of the hearts" zu ersetzen.

neueren Auslegern nachdrücklich geltend gemacht; aber damit eben wird jede Erklärbarkeit des Zusatzes aus dem Zusammenhange aufgehoben. So zwingt schon dieser präpositionelle Zusatz, das, um dessen Besitz es sich handelt, als etwas Subjektives, als das Glauben selbst zu denken; und dann muss der Genit. ein genit. appos. oder epexegeticus sein, wofür *τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας* II Th 2 7 eine vollgültige Parallele bietet. Der Glaube soll dadurch als ein Geheimnis, d. h. nicht als ein seiner Entstehung nach Unerklärbares (Krk.), sondern als etwas den anderen schlechthin Verborgenes, ihrer Prüfung (vgl. zu V. 10) sich Entziehendes charakterisiert werden, über dessen Beschaffenheit nur ihr eigenes Gewissen ihnen Aufschluss gibt. — *ἐν καθαρᾷ συνειδήσει*) Zu der Konstruktion *ἔχειν τι ἔν τινι* vgl. V. 4 (Jak 2 1). Das reine Gewissen ist sachlich natürlich identisch mit dem guten Gewissen (1 5. 19); aber der Ausdruck „rein" ist mit Absicht gewählt, weil er der Befleckung des Gewissens durch Trachten nach unrechtmässigem Gewinn entgegensteht. Nur wenn sie sich bewusst sind, dass ihr Glaube, über dessen Beschaffenheit kein anderer urteilen kann, lauter ist, dass sie ihn nicht etwa erheuchelt haben, um sich in der Gemeinde eine gewinnbringende Stellung zu verschaffen, wenn sie also das Geheimnis ihres Glaubens in unbeflecktem Gewissen besitzen, wird ihnen jedes Streben nach unredlichem Gewinn fern sein, wie es ihnen nach V. 8 fern bleiben soll.

V. **10.** *καὶ οὗτοι δέ*) kann nur heissen: *Auch diese aber* (vgl. Röm 11 23), und das sind nicht die, welche die bisher genannten Qualifikationen haben (was Mllr. für möglich hält), sondern die Diakonen im Unterschiede von den Bischöfen. Die Stellung des *οὗτοι* zwischen *καὶ - δέ* erlaubt nicht, *καὶ δέ* zusammenzufassen im Sinne von „und überdies" (Hltzm., vgl. Mtth.), oder zu übersetzen: es sollen diese aber auch geprüft werden (de W., Wies.), als ob *καὶ δοκιμαζέσθωσαν δὲ οὗτοι* stände, wie schon Hth. mit Recht bemerkte *). Das gegensätzliche *δέ* lässt sich bei der gangbaren Fassung von V. 9 überhaupt nicht erklären; es begreift sich nur daraus, dass das letzte der V. 8 genannten Erfordernisse zum Diakonat in V. 9 auf den ungeheuchelten Glauben zurückgeführt war, dessen Beschaffenheit sich jeder Prüfung anderer entzieht und nur an der Reinheit des eigenen Gewissens bemessen werden kann. Denn im Gegen-

*) Obwohl Hfm. selbst dies mit Nachdruck hervorhebt, erklärt er doch das *δέ*: es ist nicht genug, dass man ihre sittliche Beschaffenheit nicht ausser acht lässt; sie müssen auch, wie die Vorsteher, zuerst erprobt werden, was immer wieder heissen müsste: *δοκιμαζέσθωσαν δὲ καὶ οὗτοι* und schon sachlich garnicht passt; denn jenes Nichtausseracht lassen involviert ja bereits eine Prüfung, also kann diese ihm nicht als etwas Neues gegenübergestellt werden.

satze dazu wird nun hervorgehoben, dass man sich auch bei den Diakonen, wenigstens soweit es für Menschen möglich ist, die Garantie verschaffen soll, dass sie die genannten Erfordernisse erfüllen. Auch das wird von den Auslegern übersehen, dass die ausdrückliche Hervorhebung dieses Punktes bei den Diakonen (*καὶ οὗτοι*) darauf beruht, dass V. 8 nicht wie bei den Bischöfen lauter solche Erfordernisse genannt waren, die sich aus der Beobachtung ihrer Vergangenheit feststellen liessen, sondern teilweise, ja vorzüglich solche, deren Vorhandensein sich erst in der Ausübung ihrer Berufstätigkeit herausstellen konnte, was selbst von dem *μὴ οἴνῳ πολλῷ προσέχοντες* in seiner besonderen Beziehung gilt, ganz besonders aber freilich auf das durch V. 9 näher bestimmte *μὴ αἰσχροκερδεῖς* zutrifft. — *δοκιμαζέσθωσαν*) geht nicht auf eine Probezeit (Luther, Plitt, vgl. Lill.), aber auch nicht auf die sittliche Erprobung, die sich von selbst ergab, wenn sie längere Zeit unter den Augen der Gemeinde und ihrer Vorsteher lebten, sodass die Forderung dem Ausschluss der Neophyten vom Episkopat entspricht (Mck., Hfm., Bck., Hltzm.). Denn *δοκιμαζέσθωσαν* heisst eben nicht: sie sollen sich erproben, sondern: *sie sollen geprüft werden* (I Kor 11 28. II Kor 8 8. 13 5). Damit ist freilich nicht ein besonderer Prüfungsakt gemeint, der etwa durch das Presbyterium (de W.) nach Stimmensammlung aus der Gemeinde über ihre Würdigkeit (Hdrch.) vollzogen ward, sondern eine sorgfältige Prüfung ihrer Vergangenheit, deren Resultat, soweit menschenmöglich, sicherstellen soll, dass sie in ihrer Amtstätigkeit nicht in die V. 8 genannten Fehler hineingeraten werden (Krk.). Dass eine solche Prüfung hinsichtlich der Bischöfe angestellt wurde, versteht sich allerdings von selbst, da sämtliche V. 2—7 genannten Erfordernisse doch nur durch eine solche festgestellt werden konnten. — *πρῶτον — εἶτα*) vgl. 2 13. — *διακονείτωσαν*) von der Ausübung des Diakonenamtes nur noch V. 13. — *ἀνέγκλητοι ὄντες*) *wenn sie unbescholten sind*, d. h. wenn sich in der Prüfung herausgestellt hat, dass ihre Vergangenheit zu keinem Tadel Anlass gibt, der für ihre Amtsführung die V. 8 genannten Verirrungen befürchten lässt. Zu *ἀνέγκλητος* vgl. I Kor 1 8. Kol 1 22.

Kn., welcher 3 1—13 als ein zusammenhängendes Bruchstück aus einer Kirchenordnung (KO) für eine paulinische Gemeinde ansieht, stösst den 11. Vers als eine den Zusammenhang unterbrechende spätere Randglosse aus, sieht sich aber genötigt, eine Textumstellung vorzunehmen, indem er an *καὶ οὗτοι δέ* gleich *ἔστωσαν μιᾶς γυναικὸς ἄνδρες, τέκνων . . . οἴκων* (V. 12) anschliesst und V. 10b von *δοκιμαζέσθωσαν* an hinter *διάκονοι* (V. 12) und unmittelbar vor V. 13 stellt. Als exegetischer Grund wird die Tatsache angegeben, dass für die *ἐπίσκοποι* ein *δοκιμάζειν* bis-

her nicht gefordert war (dagegen s. o.). Auch Hss. stösst sich an dem plötzlichen Übergang auf die Frauen V. 11 und dann wieder auf die Männer; auch er hält für möglich, dass V. 11f. eingeschoben seien.

V. 11. *γυναῖκας*) Dabei ergänzt man gewöhnlich, wie V. 8, *δεῖ εἶναι* und denkt an weibliche Gemeindebedienstete, d. h. an Diakonissen. So die Väter, Grot., Mosh., de W., Wies., Hfm., Bck., Hltzm., Hss., Lill. Dass das *ὡσαύτως* V. 8 bei einer neuen Klasse kirchlicher Beamten steht, kann doch dafür nichts beweisen; dagegen begreift sich nicht, warum der Verf. nicht das einzig unmissverständliche *τὰς δὲ διακόνους* schrieb und warum er nicht erst das von den Diakonen noch zu Sagende (V. 12f.) absolvierte, ehe er auf die Diakonissen überging*). Von einer Beziehung auf die Weiber überhaupt oder auf die Weiber der Bischöfe und Diakonen (Mck. nach Clv., Cal.) kann natürlich nicht die Rede sein; aber der Beziehung auf die Weiber der Diakonen (Luther, Beza, Bng. u. viele a., vgl. noch Krk.) steht unmöglich entgegen, dass „erst" V. 12 von den häuslichen Verhältnissen der Diakonen die Rede ist, was sich ja aufs beste an das über ihre Frauen Gesagte anschliesst**). Dass die Frauen der Diakonen ihnen in ihren Dienstleistungen vielfach zur Hand gehen mussten (Hth.), ist durchaus keine „durch nichts gerechtfertigte Voraussetzung" (Hfm.), wenn man sie deshalb auch nicht zu Diakonissen machen darf, um so den Streit der Ausleger zu schlichten (Oost.). Darum eben wird auf ihre Qualität so grosses Gewicht gelegt, während bei den Bischöfen, an deren Regiment sich die Frauen in keiner Weise beteiligen können (vgl. 2 11f.), dies nicht geschah, und darum sind die an sie gerichteten

---

*) Dass er erst sagen wollte, was den Diakonen und Diakonissen gemeinsam gilt, um dann folgen zu lassen, was auf die selbstverständlich (? !) unverheirateten Diakonissen sich nicht bezieht und auch auf die amtliche Tätigkeit des Diakons unmittelbar keinen Einfluss hat (Hfm.), erklärt jene seltsame Einschaltung der Diakonissen nicht ausreichend, da doch eben auch V. 12 mit Rücksicht auf ihr Amt gefordert und V. 13 noch von der amtlichen Tätigkeit der Diakonen die Rede ist.

**) Allerdings aber setzten sich Hth. und die meisten zu leicht über das fehlende *αὐτῶν* hinweg, das bei der gangbaren Fassung nur fehlen könnte, wenn *τὰς γυναῖκας* stände. Aber schon Bng. hat richtig gesehen, dass zu *γυναῖκας*: *ἔχοντας* ergänzt werden muss. Zwar darf man nicht sagen, dass es von dem *ἔχοντας* V. 9 abhängt, dessen Objekt zu verschiedenartig und dessen logische Beziehung zu eng mit dem *μὴ αἰσχροκερδεῖς* verknüpft ist. Allein der Verf. lässt den Leser aus dieser letzten Näherbestimmung des im ganzen Abschnitt herrschenden Subjekts den notwendigen Anknüpfungspunkt entnehmen; daraus folgt, dass V. 10, genau wie V. 5, als Parenthese gedacht ist. Dass eine gewisse Negligenz in dieser Konstruktion liegt, ist richtig, aber sie ist für Paulus sicher nicht „schlechthin undenkbar" (Hfm.) und durch den Kontext gefordert.

Forderungen in manchem den an die Diakonen gestellten ähnlich, ohne dass man daraus schliessen darf, es seien weibliche Beamte gemeint. Ohnehin hat Hfm. in seiner Auslegung die Ähnlichkeit zu steigern gesucht. Zwar das *ὡσαύτως σεμνάς* erinnert ganz an V. 8, aber es begreift sich auch leicht genug, dass man von den Frauen der Gemeindebeamten dieselbe würdevolle Haltung verlangte, wie von diesen selbst. Gerade Paulus, nach welchem das Weib *δόξα ἀνδρός* ist (I Kor 11 7), musste in einem würdelosen Verhalten des Weibes den Mann und das Amt, dessen Träger er war, entwürdigt sehen. Dagegen ist doch *μὴ διαβόλους* (vgl. zu V. 6) etwas völlig anderes als *μὴ διλόγους* V. 8; denn es heisst: *verleumderisch* und geht auf jede böse Nachrede, keineswegs bloss auf die erlogene (vgl. zu Lk 16 1). Wie bedenklich es aber war, wenn das Weib des Diakons, das notwendig durch ihn über manche Details der Personen und Familien unterrichtet wurde, diese selbst, oder gar in entstellter Form, kurz verleumderisch weitertrug, liegt am Tage (Krk.). Das *νηφαλίους* steht zwar in scheinbarer Korrespondenz mit *μὴ οἴνῳ πολλῷ προσέχοντας*, ist aber ohne Zweifel nicht von leiblicher Nüchternheit zu verstehen (Wies., Oost., Lill.), sondern, wie V. 2, im geistigen Sinne, da jede krankhafte Erregung des Weibes auf den Mann zurückwirkt, sein Urteil trübt und seine Berufstätigkeit ungünstig beeinflusst (Krk.). — *πιστὰς ἐν πᾶσιν*) könnte an sich auch auf die Treue in der Ausübung ihres Berufes bezogen werden, wenn man bei *ἐν πᾶσιν* an alle verschiedenen Obliegenheiten desselben denkt (vgl. de W. gegen Mtth.). Aber selbst solche, die hier an Diakonissen denken, bemerken doch, dass von der Beweisung der Treue in umfassenderem Sinne die Rede ist (Wies., Bck.), da es sich ja erst um die Bedingungen ihrer Anstellungsfähigkeit handeln soll. Dann bleibt aber immer der Begriff der Treue im Unklaren, da garnicht erhellt, gegen wen dieselbe bewiesen wird, während bei den Frauen der Diakonen es zunächst auf ihren häuslichen Beruf geht. So empfängt auch das *ἐν πᾶσιν* erst seine rechte Bedeutung, da es eben ausdrücken soll, dass auch da, wo sie über ihren nächsten Beruf hinaus den Männern, etwa in ihrer Amtstätigkeit, zur Hand gehen sollen, sie diese Treue beweisen müssen. Zu *πιστός* im Sinne von treu vgl. 1 12. Zu *ἐν πᾶσιν* vgl. das bei Paulus so häufige *ἐν παντί* (I Kor 1 5. II Kor 4 8. 6 4. 7 5. 11. 16. 8 7 u. öft.), mit dem doch wenigstens Phl 4 12 auch *ἐν πᾶσιν* verbunden ist.

V. 12 f. *διάκονοι ἔστωσαν*) Wenn bei *γυναῖκας* wirklich *δεῖ εἶναι* zu ergänzen wäre, wie noch Krk. annimmt, so bliebe schwer begreiflich, warum hier die Konstruktion geändert wird und nicht einfach, wie in dem ganzen Abschnitt, fortgefahren: *διακόνους μιᾶς γυναικὸς ἄνδρας*. Hatte aber das *γυναῖ-*

κας eine andere Beziehung als das von δεῖ εἶναι abhängige διακόνους, so war der Wechsel des Ausdrucks durchaus notwendig geworden. Zu ἔστωσαν vgl. II Kor 12 16. Gal 1 8f. — μιᾶς γυναικὸς ἄνδρες) wie V. 2, schliesst sich ganz natürlich an die Erwähnung ihrer Frauen in V. 11 an, während die Rückkehr zu den Diakonen, wenn V. 11 von den Diakonissen gehandelt war, unbegreiflich bleibt. Zu τέκνων καλῶς προϊστάμενοι καὶ τῶν ἰδίων οἴκων, vgl. V. 4. Wie dort das gute Hausregiment an der Frucht der Kindererziehung erkannt wird, so ist hier das Regiment über die Kinder als das wichtigste dem über die eigene Familie überhaupt vorangestellt. Da erst hier etwas gefordert wird, was nicht für ihre amtliche Tätigkeit unmittelbar notwendig war (vgl. Hfm.) *), so wird dafür, und nicht für alle Anforderungen an die Diakonen (so gew., vgl. Lill.) noch eine ausdrückliche Begründung gegeben. Daher eben kann auch das γάρ, womit V. 13 anknüpft, nur eine Begründung von V. 12 bringen (Hfm.), der ohnehin schon sprachlich einen ganz selbständigen Satz bildet. Denn nicht dass die, welche allen an die Diakonen gestellten Anforderungen entsprechen, ihr Amt gut verwalten (Hdrch.), wird in der Begründung gesagt, sondern von dem, was sie durch eine gute Amtsverwaltung erlangen, ist die Rede **), und es wird in dem, was sie durch dieselbe erlangen, der Grund gerade dieser Forderungen in ihrem Unterschiede von den früheren liegen müssen. Damit ist aber zugleich der entscheidende Gesichtspunkt für die Auffassung des

*) Es wird hier allerdings von den Diakonen das Gleiche gefordert, wie von den Bischöfen, aber auch nur hier, da die σεμνότης bei den Bischöfen nur gelegentlich vorausgesetzt war und V. 8 nur vorangestellt wurde, um die Würde des Gemeindebeamten als solchen zu wahren. Dagegen enthielt V. 8 im übrigen Forderungen, welche besondere, der Berufstätigkeit der Diakonen hinderliche Fehler ausschliessen sollten, und V. 11 Anforderungen an ihre Frauen, die ebenfalls mit der Beziehung derselben zu ihrer Berufstätigkeit zusammenhingen. Die oft geführte Klage, dass von den Diakonen nichts Charakteristisches und wesentlich nur dasselbe wie von den Bischöfen gefordert werde, ist daher ganz unberechtigt.

**) Wenn man sagt, dass dieser schöne Erfolg ihrer Amtswirksamkeit die Wichtigkeit des Amtes und diese die Notwendigkeit sämtlicher an sie gerichteten Forderungen begründe (de W., Wies.), so wird doch der Mittelbegriff der Wichtigkeit des Amtes rein eingetragen, und mit Recht sagt Hfm., dass diese nur nach der Bedeutung, die seine gute Verwaltung für die Gemeinde hätte, aber nicht nach dem Erfolg, den sie für den Amtsträger hat, bemessen werden kann. Zu weit geht er freilich, wenn er sagt, dass nur eine Ermahnung an die Diakonen auf diesem Wege begründet werden könnte, da eine solche allerdings indirekt in V. 8—11 liegt; aber auch dies wäre doch nur möglich, wenn die gestellten Forderungen zur guten Ausrichtung des Amtes erforderlich sind, und das ist eben gerade bei den V. 12 gestellten Forderungen augenscheinlich nicht der Fall.

Folgenden gegeben. — οἱ γὰρ καλῶς διακονήσαντες) Zu καλῶς vgl. V. 4. 12, zu διακονεῖν von der Ausrichtung des Diakonenamtes vgl. V. 10. Bemerkenswert ist das part. aor., welches allerdings nicht stehen kann, weil das περιποιεῖσθαι jedesmal die Folge des guten Dienens ist (Hth.), was gerade das part. praes. erfordern würde, aber auch keineswegs voraussetzt, dass das Dienen vollbracht ist und nunmehr aufgehört hat, wenn das περιποιοῦνται eintritt (vgl. Wies., Bck.), sondern vielmehr ausdrückt, dass die gute Amtsausrichtung eine abgeschlossene Tatsache sein, also hinlänglich konstatiert sein muss, wenn der genannte Erfolg eintreten soll (Krk.). Das im NT nur noch Act 20 28 vorkommende Verbum (doch vgl. περιποίησις Eph 1 14. I Th 5 9. II Th 2 14) heisst: *sich erwerben*, und das durch seine Stellung und neben der Medialform doppelt nachdrückliche ἑαυτοῖς hebt hervor, dass es sich um einen Gewinn handelt, den sie für sich selbst machen und nicht um den, welchen die Gemeinde von ihrer Amtsverwaltung hat. — βαθμόν) ἅπ. λεγ., bezeichnet eine Stufe (JSir 6 35), keineswegs bloss den Untersatz oder das Fussgestell einer Statue (Kn., der „Basis" übersetzt), und kommt schon in der κοινή von einem gradus honoris oder dignitatis, einer Ehrenstufe vor (Köll. I, p. 137). Das Beiwort καλός bezeichnet diese Ehrenstufe als eine wertvolle, erstrebenswerte. Dass eine Stufe in der Entwickelung des geistlichen Lebens (vgl. noch z. T. Oost.), oder eine Stufe der Seligkeit gemeint sei (Theod., Flatt und noch Bck., Lill.), ist durch nichts angedeutet *). Definitiv ausgeschlossen werden aber diese Fassungen dadurch, dass der Hinweis auf den Erwerb dieser Stufe begründen soll, weshalb der Diakon eines Weibes Mann sein und gutes Hausregiment führen muss (V. 12), da eine solche Begründung in einer derartigen Aussage unmöglich liegen kann. Vielmehr fordert dieser Zusammenhang unausweichlich, dass an eine Ehrenstufe in der Gemeinde gedacht ist. Dieser Forderung entspräche die altpatristische Auslegung (Theoph., Hieron., Ambr.,

*) Bei jener Deutung wäre eine komparativische Bezeichnung ganz unentbehrlich, bei dieser, deren biblische Zulässigkeit ohnehin durch I Kor 3 15 keineswegs erwiesen wird, müsste entweder διακονοῦντες stehen, wenn nur ausgedrückt sein sollte, dass die gute Amtsführung es ist, die diesen Lohn erwirbt, oder περιποιήσονται, wenn an die nach der Vollendung der Amtsführung tatsächlich eintretende Besitznahme derselben gedacht ist. Ersteres gilt auch gegen die Fassung, welche den Begriff der Anwartschaft auf diese Stufe einträgt (Hnr., de W.), auch wenn man denselben dadurch dem Wortlaut abzugewinnen sucht, dass man an die Stufe der Geltung denkt, die einer durch sein Dienen in Gottes Augen gewinnt (Wies.). Die Verweisung auf den θεμέλιος καλός 6 19 hilft hier garnichts, da dort durch den Zusatz εἰς τὸ μέλλον und den angefügten Absichtssatz die Beziehung des Gedankens auf das zukünftige Leben klargestellt wird.

Pelag.) von der Anwartschaft auf die höhere Stufe des Bischofsamtes (vgl. V. 1: καλοῦ ἔργου), die sich der Diakon durch treue Ausrichtung des Amtes auf der niederen Stufe erwerbe (Ersm., Beza, Grot., Bng., Hdrch., Baur, Plitt); denn wenn für das Episkopat die Forderung der Einehe und des guten Hausregiments aufgestellt war (V. 2. 4), so qualifizierte sich der Diakon dadurch, dass er auch diese beiden Bedingungen erfüllte, die an sich für das Diakonenamt nicht erforderlich waren, im voraus für das höhere Amt. Dem Einwande, dass dann dies Amt als ein schöneres bezeichnet sein müsse, oder dem Diakonenamte das Prädikat des καλόν abgesprochen wäre, liesse sich zur Not dadurch entgehen, dass eben die durch gute Amtsführung erworbene Ehrenstufe gemeint sei, welche ihn zu jenem Aufrücken qualifiziere (Hltzm.). Allein dann wird doch erst recht klar, dass die ganze Vorstellung von einem solchen Aufrücken rein eingetragen ist. Man muss also unbedingt bei der Vorstellung einer schönen Ehrenstellung in der Gemeinde stehen bleiben (Luther, Calv., auch Hfm., Kühl, Küb., Krk.), die nur nicht wieder in die eines einflussreichen Postens umgebogen werden darf (Mtth.). Denn eben diese Ehrenstellung, welche der Diakon trotz seines mehr untergeordneten Amtsbereiches durch gute Amtsführung erwarb, verpflichtete ihn, auch in seinem häuslichen Leben der Gemeinde voranzuleuchten. Wenn für den Bischof das gute Hausregiment die notwendige Bürgschaft für gute Führung des Gemeinderegiments war (V. 5) und der Verzicht auf eine zweite Ehe die Bedingung einer Hochschätzung, die über das Mass der an jeden zu stellenden sittlichen Forderung hinausging (V. 2), so wurde für den Diakon beides zur Notwendigkeit, wenn die Ehrenstellung, die er erworben, ihn verpflichtete, in jeder Beziehung die Hochschätzung der Gemeinde zu verdienen. Daraus erhellt dann freilich aufs neue, dass μιᾶς γυναικὸς ἄνδρες nicht auf die Keuschheit in der Ehe gehen kann, da diese eine allgemeine Christenpflicht ist und nicht bloss im Blick auf die Ehrenstellung in der Gemeinde gefordert werden kann. — καὶ πολλὴν παρρησίαν) Der Vorblick auf diese Worte und ihre vermeintlich notwendige Bedeutung hat vielfach die Erklärung des βαθμὸς καλός beirrt, während sie doch nur nach der kontextmässigen Bedeutung jener erklärt werden dürfen. Die Beziehung auf die Zuversicht zu Gott, welche alle die annehmen müssen, die an eine höhere Stufe des Glaubenslebens oder der Seligkeit denken (gewöhnlich auf I Joh 3 21. Hbr 4 16 gestützt), wird aber durch die kontextmässige Fassung des βαθμός schlechthin ausgeschlossen. Freilich kann der Ausdruck auch nicht auf die Zuversicht in der Amtstätigkeit (Leo, Hth., Hltzm., vgl. Mtth.) oder die Amtsfreudigkeit gehen, die doch sicher die Bedingung und nicht die Folge guter Amtsverwaltung ist, ge-

schweige denn, dass man die Freimütigkeit im Lehren der Wahrheit oder im Bestreiten der Irrlehre (Grot., Hdrch., Mck.) eintragen dürfte. Es kann vielmehr kontextmässig nur an das zuversichtliche Auftreten der Gemeinde gegenüber gedacht werden, das aus dem Bewusstsein erwächst, ihr gute Dienste geleistet und eine angesehene Stellung erworben zu haben (vgl. Hfm., Krk.). Genau so steht *πολλὴ παρρησία* II Kor 3 12. 7 4. Dass aber diese Zuversicht gelähmt werden muss, wenn der Diakon sich bewusst ist, mit seinem häuslichen Leben Anstoss zu geben oder wenigstens der ihm entgegengebrachten Hochschätzung nicht zu entsprechen, liegt am Tage. — *ἐν πίστει*) kann sich unmöglich auf *βαθμόν* und *παρρησίαν* beziehen (Mtth., Oost.), braucht aber auch nicht zu V. 14 gezogen zu werden (Hfm.), wo es durch die unnatürliche Stellung den höchsten Nachdruck empfängt und doch jede Bedeutung verliert. Allerdings kann es bei der richtigen Fassung von *παρρησία*, womit es verbunden, nicht bezeichnen, worin diese Zuversicht wurzelt (Hth.), da dies eben in dem *καλῶς διακονήσαντες* angedeutet; sondern der Glaube, welcher nach V. 9 die Voraussetzung des rechten *διακονεῖν* bildet, erscheint auch hier als die Sphäre, in der sich die hier gemeinte *παρρησία* bewegt, als ihre Voraussetzung (vgl. 1 2: *τέκνον ἐν πίστει*). Hinzugefügt aber ist es, weil es sich nicht um ein zuversichtliches Auftreten handelt, das sich auf eitles Selbstvertrauen gründet, sondern um ein solches, wie man es im Glauben hat. Sod. verbindet es mit *περιποιοῦνται*. — *τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*) Der zunächst allgemein gedachte Begriff des *πιστεύειν* als des christlichen Charakteristikums wird nachträglich durch den artikulierten Zusatz näher bestimmt (Act 26 18). Dass dies nicht unpaulinisch, zeigt gegen Hltzm. Röm 2 14. 9 30. Gal 3 21 und besonders Phl 1 11. 3 6, auch wenn es Gal 3 26 *διὰ τῆς πίστεως ἐν Χρ. Ἰησ.* (vgl. Eph 1 15. Kol 1 4) heisst. Vgl. Win. § 20, 4. Der Zusatz bezeichnet nicht, dass er in der Gemeinschaft mit Christo lebt (Hth.), sondern dass das gemeinte Vertrauen ein in Christo begründetes ist.

Der folgende Abschnitt 3 14—4 16 wird von Kn. aus einer Lehrschrift des Paulus an Tim (L) hergeleitet. Hss. weist V. 14. 15a einem ersten, V. 15b. 16 dem letzten Bearbeiter des Briefes zu.

V. 14—16. Abschluss der zweiten Anweisung. — *ταῦτά σοι γράφω*) wird von den meisten mit Recht auf die Weisungen in Kap. 2. 3 bezogen, da Kap. 1 in V. 18—20 einen analogen Abschluss hat. Dass Paulus das Praes. nicht braucht, wo das bisher Geschriebene beim Übergange zu anderem abgeschlossen wird (Hfm.), ist eine willkürliche Behauptung, da sich kein Schriftsteller über dergleichen eine feste Regel bilden wird,

und wird durch I Kor 4 14 direkt widerlegt. — ἐλπίζων) Das Part. ist nicht mit: indem aufzulösen (Mtth., Kn., Sod.), sondern mit: *obgleich,* da diese Hoffnung sein Schreiben nicht begründen kann, sondern vielmehr unnötig zu machen scheint. Zu ἐλπίζειν mit folgendem Inf. in gleichem Sinne vgl. Röm 15 24. I Kor 16 7. — ἐλθεῖν πρός σε) vgl. Röm 1 10. 13. I Kor 16 11f. II Kor 1 15f. u. öft. — ταχέως) ist natürlich nicht gleich ταχέως (I Kor 4 19. Gal 1 6) zu nehmen (so die älteren u. noch Mtth., Bck., Kn.: recht bald), sondern behält seine komparative Bedeutung, die aus dem Zusammenhange zu erläutern ist: schneller als es den Anschein haben könnte, weil ich dir dieses schreibe (Hfm., vgl. Wies., Krk.). So nach Win. § 35, 4 fast alle neueren, nur dass man oft willkürlich ergänzt: schneller, als du diese Weisungen nötig haben wirst (Win.), oder: als zu erwarten steht oder stand (Hth., vgl. Mck.). Dann aber fordert dieser Komparativ direkt die adversative Fassung des Part.*). — V. **15.** ἐὰν δὲ βραδύνω) scil. ἐλθεῖν. Der Fall, dass seine Ankunft sich verzögern möchte, steht der eben ausgesprochenen Hoffnung entgegen und rechtfertigt ausreichend, dass der Apostel schreibt, da selbst für eine immer noch relativ kurze Zeit diese Anweisungen dem Tim von Nutzen sind. Zu βραδύνειν vgl. II Pt 3 9; bei Paulus kommt das Wort, aber auch der Begriff nicht vor. — ἵνα εἰδῇς) *damit du wissest,* vgl. Röm 8 26f. — πῶς) *auf welche Weise,* vgl. Röm 4 10. I Kor 3 10. 15 35 und besonders Kol 4 6 (εἰδέναι πῶς δεῖ ὑμᾶς), II Th 3 7. — δεῖ) Die Ergänzung eines σε (Luther, de W. u. a.) aus dem εἰδῇς wäre nach II Kor 11 30. 12 1 (vgl. Lk 15 32) nicht unmöglich; aber natürlicher ist es, nach Röm 12 3. I Kor 8 2 zu übersetzen: *wie man wandeln soll.* Eben weil die Anweisungen in Kap. 2. 3 nicht solches betrafen, was Tim tun soll, sondern was auf seine Weisung die Männer und Frauen in den Gemeindeversammlungen tun, und wie die Bischöfe und Diakonen sein und sich verhalten sollen, ist die Ergänzung von σε ausgeschlossen. So mit Recht Hth., Hltzm., Bck., Lill., Krk. — ἐν οἴκῳ θεοῦ) ist nicht der

*) WH. haben das in FG arm. fehlende προς σε eingeklammert und mit Lchm., Trg. εν ταχει nach ACDP aufgenommen, das aber doch zu deutlich erleichternder Ersatz für das schwierigere ταχειον (ℵFGKL Rcpt.) ist. Wenn Hfm. p. 119 das ταῦτα mit Bng. auf den ganzen Brief beziehen will, so ist unerklärlich, weshalb dieser Rückblick nicht am Schlusse des Briefes steht, wie denn auch er es tatsächlich p. 121 auf das Folgende bezieht, obwohl doch eine neue Weisung erst 4 6f. wieder folgt. Auch seine Übersetzung des ἐλπίζων („mit der Hoffnung") verdunkelt nur das logische Verhältnis, ohne es zu ändern; denn wenn Tim daraus, dass der Apostel ihm schreibt, nicht schliessen soll, er gedenke ihn lange sich selbst zu überlassen, so liegt doch auch darin, dass sein Schreiben auf längere Abwesenheit zu deuten und darum mit dem ἐλπίζων im Widerspruch zu stehen schien.

Tempel, in dem Gott wohnt (so gew., auch de W., Wies., Hth., Bck.), sondern die familia dei (Plitt, Hltzm., Lill., Krk.), als welche indirekt die Gemeinde schon V. 5 bezeichnet war. Auch für die Vorschriften 2 1ff. war ja V. 3 auf die Intention Gottes reflektiert, der als der Hausherr das Verhalten aller Familienglieder bestimmen muss. — *ἀναστρέφεσθαι*) vgl. II Kor 1 12. Eph 2 3. Das Bild geht auf jegliches Verhalten, und nur aus dem Zusammenhang ergibt sich, dass es sich hier um ein Verhalten im Gottesdienst (Kap. 2) und im Gemeindeleben (Kap. 3) handelt; denn die Beziehung darauf, wie man in einem Hause Gottes, das einer zu verwalten hat, sich haben und halten müsse, ergibt sich für Hfm. nur aus seiner falschen Beziehung des *ταῦτα* V. 14. — *ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος*) Das argumentierende Relativ. *ὅστις* (quippe qui, wie 1 4 und wie hier im Genus durch das Praed. attrahiert I Kor 3 17, vgl. Win. § 24, 3) weist auf diejenige Art und Beschaffenheit des *οἶκος θεοῦ* hin, aus welcher erhellt, dass eine besondere Art des *ἀναστρέφεσθαι* in ihm notwendig ist, indem dasselbe näher bestimmt wird durch *ἐκκλησία θεοῦ*. Denn das ist dem paulinischen Begriff der *ἐκκλησία* entsprechend (vgl. m. Bibl. Theol. § 92, a. Anm. 1), dass sie als eine Gott angehörige Gemeinschaft ihre bestimmten (vgl. I Kor 14 33) und zwar von Gott allein bestimmten Ordnungen haben muss, nach denen in ihr gewandelt werden soll. Lediglich um auf den Begriff dieser Ordnungen hinzuweisen, um die es sich ja wesentlich in Kap. 2. 3 handelt, wird der Begriff des *οἶκος θεοῦ* in den der *ἐκκλησία θεοῦ* umgesetzt*). Obwohl es sich in concreto natürlich um die Verhältnisse der Ephesinischen Gemeinde handelt, wird das von ihnen Gesagte doch danach bestimmt, was diese ihrem Wesen nach ist (daher auch das artikellose *οἶκος* und *ἐκκλ. θεοῦ*), und worin sie darum mit allen Einzelgemeinden identisch ist. Die Behauptung, dass hier in unpaulinischer Weise der Begriff der Kirche hervortrete (Hltzm.), ist daher so wenig richtig, dass vielmehr I Kor 10 32. 12 28 (vgl. 15 9. Gal 1 13) die Kirche Gottes viel mehr in concreto als ein Ganzes erscheint, wie hier. Dass Gott, dem die *ἐκκλησία* angehört, hier als *ὁ ζῶν* (II Kor 3 3. 6 16) bezeichnet wird, hat seinen Grund nicht darin,

*) Von einer blossen Erklärung des Bildes (de W., Bck.), etwa nach I Kor 3 17 (Hltzm.), wo das Bild ein ganz anderes, kann natürlich nicht die Rede sein. Unmöglich aber kann die für das geforderte *ἀναστρέφεσθαι* charakteristische Bestimmtheit des *οἶκος θεοῦ* darin bestehen, dass es aus Menschen besteht (Hfm.), da eine familia dei der Natur der Sache nach aus Menschen besteht und ein Gegensatz gegen das steinerne Gotteshaus nicht stattfindet. Bei dem Begriff der *ἐκκλησία* ist weder an die Gemeinschaft der *ἐκλεκτοί* gedacht (Hltzm., Lill.), worauf dabei nie reflektiert wird, noch an die ATliche קהל יהוה (Wies.).

dass ihm als solchem entsprechen muss, was sie zu einer Gemeinde macht (Hfm., vgl. Lill.), sondern darin, dass Gott als der lebendig Wirksame dafür sorgt und darauf hält, dass die Ordnungen der ἐκκλησία seinem Willen entsprechen (Krk.). — στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας) kann unmöglich zum Folgenden gezogen werden (Bng., Hdrch., Flatt und noch Bck., Kn.), weil dann der folgende Satz ganz abrupt einträte, da diese beiden substantivischen Prädikate nicht dem adjektivischen καὶ μέγα koordiniert werden können, und da überhaupt das μυστήριον τῆς εὐσεβείας, das den Inhalt der Wahrheit bildet, nicht als ihr στῦλος καὶ ἑδραίωμα bezeichnet werden kann. Sprachlich und sachlich unmöglich ist die Beziehung auf Tim (Greg. Nyss.), die Bunsen erneuert, oder auf Gott, was Hltzm. für möglich hält. Es ist also Apposition zu ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος und somit eine zweite charakteristische Bestimmung des οἶκος θεοῦ, welche näher motiviert, weshalb in diesem nach einer bestimmten Weise gewandelt werden muss. Das Bild von der Säule (Gal 2 9) kann natürlich nicht das bezeichnen, wodurch die Wahrheit hochgehoben wird, um der Welt sichtbar zu sein (Hfm., vgl. Lill.), sondern nur das, wodurch dieselbe getragen wird, wie die Säule das Dach trägt, und ἑδραίωμα (ἅπ. λεγ., aber deriviert von ἑδραῖος I Kor 7 37. 15 58. Kol 1 23), eigentl. das Festgestellte, Befestigte, ist die Unterlage, auf welcher etwas ruht (Luther: Grundveste), weil die Festigkeit dieser Unterlage dem Aufgebauten das Stehen auf einer bestimmten Stätte garantiert. An diesen Bildern kann man nur Anstoss nehmen, wenn man übersieht, dass die Wahrheit an sich weder einer Stütze bedarf, die sie trägt, noch einer Unterlage, auf der sie ruht, um zu bleiben, was sie ist (vgl. Wies.), oder um gegen die Irrlehre aufrecht erhalten zu werden, wovon hier garnicht die Rede ist. Aber wenn die Wahrheit in der Welt eine Stätte finden soll, so bedarf sie eines Trägers in ihr oder (mit einer anderen Wendung des Bildes) einer Unterlage, auf der sie an einer bestimmten Stelle ruhen kann. Beides ist aber die ἐκκλησία θεοῦ als die Gemeinschaft derer, welche zur Erkenntnis der Wahrheit gekommen sind (2 4). Denn so lange eine solche besteht, ist sie die Trägerin der Wahrheit, und an dem Orte, wo sie sich befindet, hat die Wahrheit eine feste Unterlage und eine gesicherte Existenz in der Welt. Diese Eigenschaft der ἐκκλησία kommt aber allerdings im Zusammenhange in betracht, weil der darin ausgedrückte hohe Beruf derselben nicht weniger wie ihre Angehörigkeit an den lebendigen Gott die Genossen dieser Gemeinschaft zu einer bestimmten Art des Wandels verpflichtet. Dass die Wahrheit, obwohl zunächst die göttliche Heilsordnung und der ihr entsprechende wahre Heilsweg ihren Inhalt bildet (vgl.

zu 2 7), doch zugleich als den Wandel normierend gedacht wird, ist echt paulinisch (vgl. m. Bibl. Theol. § 65, 6)*).

V. 16. *καί*) fügt einfach einen Umstand an, um deswillen es ein so hoher Beruf ist, Säule und Grundveste der Wahrheit zu sein, und daher doppelt notwendig, ihm entsprechend zu wandeln (vgl. Wies.). Es wird nämlich gesagt, was für ein hochwichtiges Ding es um diese Wahrheit sei (de W.), weshalb das Prädikat des Satzes mit Nachdruck voransteht. Die Bedeutung „und zwar" (Hltzm.) wird nur nötig, wenn man *στῦλος καὶ ἑδραίωμα τ. ἀλ.* zu diesem Verse zieht und nun das *ὁμολ. μέγα* adjektivisch daran anschliessen will (Wieseler), wogegen vgl. Mllr. zu de W. Ganz unnatürlich will Lill. damit einen neuen Abschnitt beginnen. — *ὁμολογουμένως μέγα ἐστίν*) Das Adverb. des part. praes. pass. von *ὁμολογεῖν* (Röm 10 9 f., vgl. II Kor 9 13) bezeichnet, dass etwas allgemein bekannt und damit zugestanden wird: *anerkanntermassen* (IV Mak 6 31. 7 16) *etwas* Grosses, d. h. *Hochwichtiges* (*μέγα*, ganz wie Eph 5 32, doch vgl. auch I Kor 9 11. II Kor 11 15). Natürlich könnte das *ὁμολογ.* auch heissen: zusammenstimmend mit etwas anderem (*τῇ φύσει ὁμολ. ζῆν*, naturae convenienter vivere), da ja das Bekennen nur ein Zusammenstimmen mit anderen ist; aber hier kann nicht gemeint sein: entsprechend gross wie das Haus Gottes (Hfm.), da von dessen Grösse ja garnicht die Rede gewesen war. — *τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον*) kann, wenn nicht aller Gedankenzusammenhang zerrissen werden soll, nur Bezeichnung der Wahrheit selbst sein, um deren Bedeutung es sich handelt, und nicht ein Teil derselben (Flatt: die Lehre

---

*) Es erhellt hieraus, wie völlig grundlos de W. behauptet, dass der Verf., bloss weil er Lust bekam, wieder zu seinem Lieblingsthema von den Irrlehrern zurückzukehren, irgend etwas über die *ἀλήθεια* sagt; aber auch Wies., Hth. u. a. finden ganz mit Unrecht hier eine Überleitung zur Polemik gegen die Irrlehrer, um die es sich Kap. 4 garnicht handelt. Der katholische Missbrauch der Stelle, der viele protestantische Ausleger von der allein richtigen Verbindung abgeschreckt hat und neuerdings wieder von Hltzm. u. a. vertreten wird, sodass hier spätere katholisierende Ideen gefunden werden, beruht darauf, dass man an die Stelle der Wahrheit im neutestamentlichen Sinne die Lehre von der Wahrheit setzt und diese von der (organisierten) Kirche, richtiger von bestimmten Organen derselben in ihrer Reinheit garantiert und für alle Zukunft gesichert sein lässt. Wenn man aber behauptet, es müsse vielmehr heissen, dass die Kirche von der Wahrheit gestützt und gehalten wird, so setzt man nur umgekehrt an die Stelle des biblischen Begriffes der *ἐκκλησία* als der Gemeinschaft der Gläubigen einen fremdartigen Kirchenbegriff. Die Behauptung aber, dass hier heterogene Bilder gehäuft seien (de W., Bck. u. a.), beruht auf der irrigen Meinung, als ob die Gemeinde als *οἶκος θεοῦ* im Sinne von *ναὸς θεοῦ* bezeichnet sei; aber selbst dann könnte sie immer noch in einer anderen Beziehung (zur *ἀλήθεια*) *στῦλος κ. ἑδραίωμα* sein.

von Christo). Diese Bezeichnung ist aber gewählt, um einerseits auf die hohe Bedeutung derselben hinzuweisen, andrerseits darauf, dass diese Wahrheit notwendig für das ἀναστρέφεσθαι V. 15 normgebend ist; jenes sofern sie ein an und für sich allen Menschen unbekanntes und durch keine Menschenweisheit erforschbares Geheimnis ist, das nur durch göttliche Offenbarung kundgemacht werden kann (vgl. Röm 11 25. I Kor 2 7. 15 51); dieses sofern das Geheimnis nicht irgend welcher besonderen Begabung zu teil wird, sondern der lauteren Frömmigkeit (2 2), welche allein dafür empfänglich macht (vgl. Wies.: ein nur der Frömmigkeit zugängliches Geheimnis, Krk.), die dann auch durch den in ihm kund gewordenen Willen Gottes sich wird bestimmen lassen. Der Genit. ist also einfacher Genit. der Angehörigkeit, der unmöglich zugleich bezeichnen kann, dass die Wahrheit danach geartet sei, Sache der Frömmigkeit zu sein und, wo sie Aufnahme findet, Frömmigkeit zu wirken (Hfm., vgl. Bck.), auch nicht das letztere allein (Hltzm.)*).

Im Folgenden wird, um diese Aussage über die hohe Bedeutung des Mysteriums zu bestätigen (vgl. Hfm.), der Inhalt desselben in lauter Aussagen über die Person Christi, durch welche derselbe als der Heilsmittler charakterisiert ist, zusammengefasst, entsprechend der paulinischen Auffassung, dass nicht eine Lehre von Gott oder göttlichen Dingen den Inhalt der Heilswahrheit bildet, sondern Christus selbst (vgl. 2 5 f. u. besonders Kol 1 27). Von einer polemischen Beziehung auf die Irrlehrer (Wies., Hth.), auch wenn man solche in 4 1 ff. findet, ist nicht die Rede, weil die dort besprochenen Verirrungen ja mit dieser Zentralwahrheit nichts zu tun haben. Möglich ist es, den ersten Relativsatz mit ὅς **) als Vordersatz zu fassen, sodass von dem

---

*) Wie aber die Wahrheit der der Welt verborgene Inhalt der christlichen Frömmigkeit sein soll (Hth., Plitt), ist doch nicht zu begreifen, wenn man nicht für die εὐσέβεια mit de W. (zu V. 9) willkürlich den gottseligen Glauben substituiert. Überhaupt: so zuversichtlich es von allen Auslegern behauptet wird, dass unser Ausdruck dasselbe bedeuten müsse, wie τὸ μυστήριον τῆς πίστεως V. 9, so willkürlich ist dies, wie schon die verschiedene Stellung des Genit. und der gänzlich verschiedene Zusammenhang zeigt. Ungenau Luther: das gottselige Geheimnis. Ohne jeden Grund behauptet Hfm., es sei bedeutungslos, hervorzuheben, dass die Wahrheit, deren Träger die Kirche ist, nicht nach dem Urteil des Apostels allein, sondern nach dem Urteil aller zugestandenermassen etwas Grosses sei. Falsch Luther: kündlich gross.

**) Dass statt der Rcpt. θεος (KLP, Chrys., Thdrt.) mit ℵACFG cop. sah. Theod.-Mopsv., Epiph. ος (vgl. D it. vg. syr. arm.: ο) zu lesen sei, ist nicht zu bezweifeln und von allen neueren Textkritikern zugestanden. Dass schon Ign., Const. ap. u. Hipp. θεος haben, ist aus ihren angeblichen (aber ganz zweifelhaften) Anspielungen auf unsere Stelle nicht zu erweisen. Dass Christus selbst als das μυστήριον bezeichnet werde (Olsh.), indem das folgende Relativum sich nach dem natürlichen Genus

im Fleisch Offenbarten die folgenden fünf Verba ausgesagt würden (Hfm., Mng., Schkl., Küb.), und es bedürfte dazu der Ergänzung eines οὗτος vor ἐδικαιώθη nicht. Aber es wird dadurch immer der Parallelismus der sechs so analog gebildeten Sätze willkürlich und ohne irgend eine Andeutung im Texte zerrissen; und von der Fassung der beiden letzten Aussagen als Nachsatz (Bck., Sod.) kann vollends keine Rede sein. So wird es immer das Natürlichste sein, anzunehmen, dass sämtliche sechs Aussagen, die mit dem Relativum ὅς eingeführt werden, sich auf ein nicht genanntes Subjekt (das natürlich Christus ist) beziehen; dann aber rühren dieselben aus einer der Gemeinde bekannten Bekenntnisformel oder einem altchristlichen Gesange her, „worauf auch der metrisch-euphonische Charakter desselben hinweist" (Hth.). So die meisten neueren, vgl. z. B. Hltzm., Kn., Krk., Win. § 64, 3. 68, 3. Dagegen nur Lill. Nur darf man das nicht in dem ὁμολογουμένως angedeutet finden (Wies., vgl. Mck.: laut des Preisgesanges), da dies ja auf die Grösse und nicht auf den Inhalt des Mysteriums geht. — ἐφανερώθη ἐν σαρκί) Man hat in diesem Ausdruck bald einen Anklang an Gnostisches, bald an Doketisches oder doch Johanneisches gefunden (Baur, Hltzm., letzteres auch bei Plitt). Allein φανεροῦσθαι ist ein sehr häufiger paulinischer Ausdruck, der auch Röm 3 21 ein tatsächliches Kundwerden des bisher Unbekannten bezeichnet; und wenn das φανεροῦν Röm 16 26 mit bezug auf das μυστήριον gebraucht wird, so ist es vielleicht gerade dieser Ausdruck gewesen, der den Apostel bewogen hat, mit diesen vielgebrauchten Worten den Inhalt des grossen Mysteriums zu charakterisieren. Dass der Nachdruck auf ἐν σαρκί liege (Hfm.), widerlegt die Wortstellung; der Accent liegt vielmehr darauf, dass ein φανεροῦσθαι von Christo nur ausgesagt werden kann, wenn er schon vorher (ἐν κρυπτῷ) existierte. Dass aber auch im älteren Paulinismus Christus ein präexistentes Wesen ist, wird doch wohl kaum mehr geleugnet. Übrigens bezeichnet σάρξ bei Paulus nicht bloss die materielle Leiblichkeit, sondern die ganze irdisch-menschliche Natur (Hfm., Lill., Krk.), die allerdings, weil auf der σάρξ im materiellen Sinne beruhend, Christum in seiner geschichtlichen Erscheinung kundbar macht. Vgl. m. Bibl. Theol. § 68. — ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι) Gewiss ist darauf zu achten, dass σαρκί und πνεύματι ohne Artikel stehen, also der Gegensatz, in dem die beiden präpositionellen Bestimmungen stehen, darauf beruht, dass Fleisch

---

des voraufgehenden Subjekts richte (Buttm., p. 242), oder indem ὅς appositionell zu nehmen sei (Mtth.: einer, der da, mit völlig unzutreffender Berufung auf Röm 2 23. I Kor 7 37), hat Hfm. damit zurückgewiesen, dass dann von Christo selbst gesagt wäre, er sei bekanntermassen gross.

als solches, wie es seinem Wesen nach zu Geist als solchem im Gegensatz steht, gemeint ist. Allein daraus folgt doch nicht, dass vom Fleische und Geiste Christi nicht die Rede sein könne (Hfm.). Denn so gewiss Christus nur in Fleisch offenbar werden konnte, sofern er eben σάρξ an sich trug (vgl. Röm 8 3), so gewiss kann er nur ἐν πνεύματι gerechtfertigt sein, weil eben Geist in ihm wohnte (vgl. Röm 1 4), und das war dann doch sein Geist, d. h. die in ihm ursprünglich wohnende geistig-göttliche Lebensmacht, die allen anderen erst durch ihn mitgeteilt ist*). Dass der durch den Gegensatz an die Hand gegebene präpositionelle Ausdruck sich nach dem Begriffe des Verbums, dem er angefügt ist, modifiziert, haben Hth., Hfm., Hltzm. mit Recht bemerkt. Wenn das ἐν bei φανεροῦσθαι nur die Sphäre bezeichnet, in welcher die Kundmachung erfolgte, kann es bei dem δικαιωθῆναι nur bezeichnen, auf Grund wessen ihm dasselbe widerfuhr. Es bezeichnet freilich nicht bloss die instrumentale Vermittelung (Hth., Sod.), aber auch nicht bloss, dass sein Dasein im Fleische in ein solches verwandelt sei, welches seine Beschaffenheit vom Geiste hatte (Hfm.), sondern der Ausdruck entspricht dem διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα Röm 8 11: auf Grund dessen, dass er Geist hatte, ward ihm das δικαιωθῆναι zu teil (vgl. Röm 1 4: κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης). Gemeint ist ohne Frage die Auferweckung Christi (Hdrch., Hfm.), nicht zugleich seine Wunder (Wies., vgl. Krk.), an welche ältere allein denken (Theod., Grot.), oder gar die Geistesausgiessung durch ihn (Bck.), an die Mng. allein dachte, auch nicht alle Erweisungen des πνεῦμα überhaupt (Mtth., Hth., Plitt, vgl Lill.),

*) Hltzm. behauptet zwar, dass die σάρξ hiernach nicht zum Wesen Christi gehört, sondern nur Mittel zu dem Zweck ist, von den ἐν σαρκὶ ὄντες gesehen zu werden. Allein zum ursprünglichen Wesen eines, der ἐν σαρκί offenbar wird, kann natürlich die σάρξ, ohne die er ja vorher existiert hat, nicht gehören; dass aber seine Erscheinung ἐν σαρκί, wie Röm 8 3, für die Erfüllung seines Berufes notwendig war, kann dadurch nicht ausgeschlossen sein, dass hier nur von seiner Kundwerdung ἐν σαρκί die Rede ist, da eben das von Hltzm. hinzugefügte „nur" nicht dasteht. Ebenso soll das ἐν πνεύματι unpaulinisch sein, weil bei Paulus der zweite Adam πνεῦμα und zwar πνεῦμα ζωοποιοῦν erst nach seinem Tode geworden sei, während I Kor 15 45 doch nur darauf geht, dass der auch in Christo während seines irdischen Seins noch vorhandene Gegensatz zwischen Fleisch und Geist erst in der Auferstehung dadurch aufgehoben wurde, dass er an Stelle des σῶμα ψυχικόν (σαρκικόν) ein σῶμα πνευματικόν empfing. Allein wenn auch dies oder das im Ausdruck der sonstigen Weise des Paulus fremdartig sein sollte, wie Hltzm. ohne jeden Grund auch bei dem ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ annimmt, so ist doch zu erwägen, dass dies eben aller Wahrscheinlichkeit nach nicht seine Worte sind. Das πνεῦμα freilich als seine höhere göttliche Natur (Mck., Wies., Bck.), als das innere, seiner Lebenstätigkeit zu Grunde liegende Prinzip (Hth., Plitt), als seine geistige Lebenssphäre zu denken (de W.), ist ganz unpaulinisch.

weil sonst allerdings auf ἐν πνεύματι der Nachdruck liegen und sein Geistesleben speziell bezeichnet sein müsste. Das δικαιοῦσθαι ist natürlich nicht im technischen Sinne der paulinischen Rechtfertigungslehre zu nehmen; doch steht eine Stelle wie Röm 3 4 (nach Ps 51 6) diesem Gebrauch des Wortes immerhin noch näher als das gewöhnlich angezogene Mt 11 19. Es heisst natürlich auch hier: *er ward gerechtfertigt;* nur bezieht sich dies nicht darauf, dass seine δικαιοσύνη im sittlichen Sinne erwiesen (Chrys., Theod. u. a.) und somit zur rechtlichen Geltung gebracht ist, weshalb auch Joh 16 8. 10 keineswegs parallel ist (gegen Hltzm., Mllr.), auch nicht darauf, dass seine göttliche Natur, die durch die σάρξ verhüllt war, erwiesen und zur vollen Anerkennung gebracht ward (Hth., Hfm., Hltzm., Bck., Plitt), weil eben das höhere Wesen des Subjekts, von dem die Rede, nicht angedeutet ist. Es kann sich nur handeln um die Rechtfertigung des Anspruchs, den Christus erhoben hat und den alle Gläubigen anerkennen, nämlich auf das Heilsmittlertum oder die Messianität, die auch nach Paulus durch seine Auferstehung erwiesen ist (vgl. m. Bibl. Theol. § 81, d). — ὤφθη ἀγγέλοις) kann nicht auf die Erscheinung Christi vor den Aposteln als seinen Boten gehen (Hdrch., Leo, Hfm., Kn.), da bei dem artikellosen ἄγγελοι nur an eine Wesensbezeichnung und nicht an konkrete Personen, die doch nur in einer bestimmten Beziehung Boten waren, gedacht werden kann. Damit sind aber unmöglich die Engelerscheinungen der evang. Geschichte (Hnr.) gemeint, auch wenn man dies dahin wendet, dass er in seinen Erdentagen von Engeln gesehen wurde (Wies., Lill., Krk., auch Chrys., Theod., mit Berufung auf Eph 3 10. I Pt 1 12), sondern dass er in Folge seiner Auferstehung (und der damit verbundenen Erhöhung) Wesen, wie es die Engel sind, erschien (ὤφθη, wie I Kor 15 5—8), ohne dass dabei speziell an die Himmelfahrt als einzelnen Akt gedacht ist. So mit Recht Hth., Plitt. Nur darf man nicht dafür substituieren, dass er den Engeln als ihr Oberhaupt sichtbar ward (Mck., vgl. noch Mtth.), oder einen besonderen Akt als himmlisches Widerspiel der Höllenfahrt postulieren (de W.). Baur denkt in gnostischer Weise an den Durchgang Christi durch die verschiedenen Aeonenreihen, Hltzm. nach Hilgenfeld an die Höllenfahrt mit Bezugnahme auf die falsch gedeutete Stelle I Pt 3 19. 22; Sod. citiert Phl 2 10. Eph 3 10. — ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν) Während der erhöhte Christus den Bewohnern der himmlischen Welt erschien, ward er auf Erden durch die apostolische Botschaft verkündigt (vgl. κηρυχθείς II Kor 1 19 und I Kor 15 12) unter (ἐν, wie Gal 2 2. II Kor 1 19) Völkern (ἔθνη, wie Röm 1 5. 13 u. öft.). Es ist dabei weder ausdrücklich an die Heidenwelt im Gegensatz zu Israel gedacht (de W., Hfm., Krk.), noch dieses ausdrücklich eingeschlossen (Wies., Hth.), da

hier das artikellose ἔθνη nur als Bezeichnung der verschiedenen Kreise von Erdbewohnern in betracht kommt im Gegensatz zu den Kreisen der Himmelsbewohner. — ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ) heisst natürlich nicht: er ward beglaubigt, sondern: *er ward geglaubt.* Zu dem passivischen ἐπιστεύθη (vgl. Röm 10 10) ist Christus nur insofern Subjekt, als von ihm gläubig angenommen ward, dass er der sei, als der er ἐν πνεύματι gerechtfertigt und unter Völkern verkündet ist. Zu κόσμος im Sinne der Menschenwelt ohne üble Nebenbedeutung (gegen Sod.) vgl. Röm 1 8. 5 13. II Kor 1 12. Mit dem ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν ist eben die innerweltliche Verherrlichung Christi gegeben, auf die endlich seine himmlische folgt. — ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ) Das Verb. kommt bei Paulus so wenig wie die Sache vor, ist aber bei Lk Bezeichnung der Himmelfahrt (Act 1 2. 22). Dass die Verbindung mit ἐν δόξῃ nach bekannter Brachylogie mit dem Akt der Erhebung den Zustand verbindet, in welchem er sich infolge desselben dauernd befindet, leugnet ohne jeden Grund Hfm. mit völlig unpassender Berufung auf Hbr 1 3. Die δόξα ist aber die überweltliche Herrlichkeit Gottes (Röm 1 23), die der erhöhte Christus teilt (I Kor 2 8. II Kor 3 18. 4 4), und in der er dann freilich auch unter den himmlischen Wesen (den Engeln) verherrlicht wird. de W. denkt willkürlich an einen besonderen „himmlischen Vorgang", Kn. an die lobpreisende Erhebung durch die Gemeinde, Sod. fasst es von der „Aufnahme" bei den Menschen (Act 7 43. Eph 6 13. 16), wobei ἐν δόξῃ entweder die ihm von den Menschen gezollte Ehre oder die damit den Menschen erschlossene göttliche Herrlichkeit bedeuten soll.

Da diese himmlische Verherrlichung einen Gegensatz zu der irdischen bildet, die Christo durch das Geglaubtwerden zu teil ward, und sich diese beiden Glieder also ebenso, nur in umgekehrter Reihenfolge, entsprechen, wie die Erscheinung vor Engeln und die Verkündigung unter Völkern, und da die Korrespondenz der beiden ersten Glieder auf der Hand liegt, so ist der ganz aus der paulinischen Verkündigung hervorgewachsene Hymnus offenbar in drei Gliederpaaren gedacht (vgl. Mtth., de W., Wies., Oost., Hltzm.), von denen Baur immer je eines gnostisch und eines antignostisch lautend findet. Für die Teilung in 2 Gruppen von je 3 Gliedern (Hth., Plitt, Sod.) spricht höchstens, dass dann beide mit der Hinweisung auf die himmlische Erhöhung schliessen (gegen Lill., der drei Momente der Erniedrigung drei Momenten der Erhöhung gegenübergestellt sein lässt); denn der sachlichen Zusammengehörigkeit des ἐκηρύχθη und ἐπιστεύθη (Hth. nach Theod.) ist eben dadurch Rechnung getragen, dass die parallelen Glieder im dritten Paar in umgekehrter Ordnung stehen, um diese beiden Stücke unmittelbar auf einander folgen zu lassen. Allein die Anordnung erscheint nur schwierig, wenn man von der Voraussetzung ausgeht, es müsse hier

eine chronologische Reihenfolge eingehalten sein (vgl. Hltzm.), während doch alle fünf letzten Aussagen sich auf das beziehen, was mit der Auferstehung und Erhöhung Christi, die ja nach Paulus zusammenfallen, gegeben ist. Es wird nur im ersten Gliederpaar die Bedeutung dieser Tatsache hervorgehoben, im zweiten ihre Kundmachung (im Himmel und auf Erden), im dritten die durch beides für Christum eintretende Verherrlichung. Sod. vermutet, dass der nicht ausgesprochene Gedanke an das nächste Glied, die Wiederkunft, die Brücke zu 4 1 bilde.

Kap. IV.

V. **1—5.** Die Gefahren der Zukunft. — Das *δέ*, das Hfm. metabatisch nehmen will, obwohl doch eine Aussage über die Zukunft in keiner Beziehung zu den bisher gegebenen Ermahnungen steht, bildet einen Gegensatz, nur nicht zu 3 16 (Wies., Hth., Hltzm., Kn.), da ja im Folgenden nichts dem Inhalt des grossen Mysteriums Widersprechendes vorkommt, sondern zu 3 15 (vgl. Bck.). Wohl ist die Kirche die Bewahrerin der Wahrheit; aber das schliesst nicht aus, dass einst viele vom Glauben und damit von der Wahrheit abkommen und sich zur Lüge wenden werden (Krk.). — *τὸ πνεῦμα*) Gemeint ist das *πνεῦμα προφητείας* (I Kor 12 10 f.), d. h. der heilige Geist als die Quelle der Weissagung. Vgl. Act 20 23. 21 11. — *ῥητῶς λέγει*) Das Adv., nur hier, heisst wohl: *mit ausdrücklichen Worten*, setzt aber nicht voraus, dass die Weissagung genau in die Worte gekleidet war, deren sich der Apostel nachher selbst bedient, wie Hth. u. a. vorauszusetzen scheinen. Vielmehr lehrt der Zusammenhang, dass es ihm nur darauf ankommt, hervorzuheben, wie diese scheinbar dem Wesen der Kirche widersprechende Erscheinung unmissverständlich (Hfm.) geweissagt ist. Unmöglich kann damit aber auf eine Weissagung Christi (wie die meisten, z. T. auch Hth., annehmen) oder auf eine dem Apostel selbst gewordene Offenbarung (Calv., Leo, Mtth., Hltzm., Krk., woran Wies., Hth., Bck. mit denken) hingedeutet sein, da dafür selbst der pseudonyme Verf. einen direkteren Ausdruck gewählt haben würde, sondern auf Weissagungen, welche zu seiner Zeit hin und wieder in der Kirche ergingen (Hfm.), wobei es ganz gleichgültig ist, ob sie von Aposteln ausgingen (gegen Bck.), da ja der prophetische Geist an diese nicht gebunden ist. — *ἐν ὑστέροις καιροῖς*) wird ganz willkürlich vielfach mit *ἐν ἐσχάταις ἡμέραις* identifiziert (als dessen Abschwächung es Sod. fasst); denn *ὕστεροι* (nur hier) ist der Gegensatz von *πρότεροι* (I Chr 29 29) und deutet nur an, dass es sich um spätere Zeiten im Gegensatz zur Gegenwart handelt. Zu *καιροί* vgl. 2 6.

Dass die Zeit eine besonders dazu gelegene (Mtth.), liegt in dem Ausdruck nicht. — ἀποστήσονται) hier c. gen., wie Sap 3,10, während es Hbr 3,12 mit ἀπό verbunden wird, wie in etwas anderem Sinne II Kor 12,8, besagt mehr als das ἀστοχεῖν τῆς πίστεως (1,6) und ναυαγεῖν περὶ τὴν πίστιν (1,19); denn während dies nur ein Abkommen von dem, was im Glauben die Hauptsache ist, bezeichnet dieser Ausdruck völligen Abfall vom Glauben durch Hineingeraten in widerchristlichen Irrtum. Es ist darum nicht an Irrlehrer gedacht (Hnr., Mtth.), sondern an abtrünnige Gemeindeglieder. — προσέχοντες) mit einem persönlichen Dativ, wie Act 8,10f., kann nach Analogie von 3,8 nur heissen: *indem sie sich ergeben irreführenden* (πλάνοις, wie II Kor 6,8) *Geistern*. Damit können freilich nicht menschliche Irrlehrer (Wlf., Flatt, Hdrch., Mck.) gemeint sein, sondern nur böse Geister, welche ähnlich wie die πνεύματα προφητῶν (I Kor 14,32) die späteren Irrlehrer inspirieren und durch sie reden werden. Gerade wie durch jene das πνεῦμα τῆς ἀληθείας wirkt, wirkt durch diese das πνεῦμα τῆς πλάνης (I Joh 4,6). — καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων) bezeichnet näher, was es an den πνεύματα πλάνα ist, das diese Abtrünnigen angezogen hat; es sind ihre Lehren (διδασκαλίαι, wie Kol 2,22), und schon daraus erhellt, dass δαιμονίων (I Kor 10,20f.) nur eine andere Bezeichnung der πνεύματα πλάνα ist. Auch hier also sind nicht die Irrlehrer selbst gemeint, sondern die Dämonen, deren Inspiration in ihnen solche Lehren erzeugt. Ganz verkehrt nehmen Hdrch., Otto den Gen. als object.: Lehren von Dämonen, Hofm., Kn. δαιμονίων als Adj. zu ψευδολόγων, was schon das dazwischenstehende ἐν ὑποκρίσει unmöglich macht. — V. **2.** ἐν ὑποκρίσει) kann ebensowenig vorausgeschickte nähere Bestimmung von ψευδολόγων sein (Luther, Clv., Este, vgl. auch Hfm., Kn.: Lehren heuchlerischer Lügenlehrer), als eine Formbestimmung darüber, wie die Irrgeister und falschen Lehren auftreten und wirken (Bck.), sondern fordert ein Verb., woran es sich anschliessen kann. Das kann aber unmöglich das entferntere ἀποστήσονται sein (Bng.), sondern nur das zunächst stehende προσέχοντες (Wies., Oost., Plitt, Hltzm.). Man muss nur von der ungenauen Vorstellung lassen, als ob ἐν instrumental stände (Hth.), da es vielmehr bezeichnet, worin das προσέχειν beruht, auf Grund wessen es stattfindet*). Träten die von den Irrgeistern in-

*) Es ist Düftelei, wenn Hfm. behauptet, ἐν könne nur dasjenige einführen, was mir dient, etwas zu tun, nicht aber das, was nur insofern bewirkt, dass ich etwas tue, als es einem anderen dazu dient, mich zu bestimmen, dass ich es tue. Denn dass die ὑπόκρισις der Lügenlehrer (Gal 2,13) die Absicht hat, die anderen zu verführen, ist garnicht angedeutet; sie besteht lediglich darin, dass dieselben sich heuchlerisch den Schein besonderer Enthaltsamkeit geben, und dieser Schein ist es,

spirierten Lügenlehrer ihnen nicht in einem heuchlerischen Gebahren entgegen, das ihr wahres Wesen unter falschem Schein verdeckt, so würden sie nicht versucht sein, sich ihnen hinzugeben. Das ἅπ. λεγ. ψευδολόγος bezeichnet nicht einen falsus doctor (Köll. I, p. 105), sondern einen, der Erlogenes (ψεῦδος, wie Röm 1 25) redet, wie ψευδομάρτυρες I Kor 15 15 solche, die Falsches bezeugen. Anders die Comp. ψευδάδελφος, ψευδαπόστολος, ψευδοπροφήτης, wo kein Verbalbegriff im Worte liegt. — κεκαυστηριασμένων τὴν ἰδίαν συνείδησιν) Das nur hier vorkommende Verbum bezieht sich nicht auf die ärztliche Operation des Ausbrennens (Theod., Schlrm., Köll.), als ob ihr Gewissen unempfindlich gemacht sei, auch nicht auf das cauterio notare bei Sklaven, ut facilius possent discerni (Leo), sondern auf die Sitte, Verbrecher durch ein Brandmal auf der Stirn als solche zu kennzeichnen. Der Acc. der näheren Bestimmung sagt, dass sie ein solches Brandmal an ihrem eigenen Gewissen tragen, d. h. dass sie sich selbst, zwar nicht ihrer Heuchelei (Hnr.), aber der Sünden, die sie vor anderen mit dem heuchlerischen Schein der Enthaltsamkeit bedecken, wohl bewusst sind. Aus diesem Gegensatz erhellt, dass auch hier ἴδιος (2 6. 3 4. 5. 12) keineswegs ohne Nachdruck (de W.) steht. — V. 3. κωλυόντων) wie I Kor 14 39. I Th 2 16, hebt diejenige praktische Verirrung der Lügenlehrer hervor, auf welche es dem Apostel in diesem Zusammenhange ankam, nämlich ihr Eheverbot und ihre Speisewählerei. Zu dem Zeugma, nach welchem aus dem negativen Begriff des κωλύειν zu ἀπέχεσθαι (wie Act 15 29 c. gen. verbunden, dagegen I Th 4 3. 5 22 mit ἀπό) der positive des λέγειν oder κελεύειν herausgenommen werden muss, vgl. 2 12. Zu βρωμάτων vgl. I Kor 6 13.

Die Annahme, dass nur der Abfall vom Glauben als zukünftig geweissagt werde, dagegen die Irrlehre schon ganz (Leo, Hth.) oder doch in ihren Anfängen (Mtth., Wies., Plitt, Lill., Krk.) der Gegenwart angehöre, ist ganz unhaltbar (vgl. Hfm.), teils weil der Apostel gerade hervorheben will, dass die Irrtümer, von denen er redet, die Ursache des geweissagten Abfalls sein werden und also ausschliesslich der Zukunft angehören, teils weil die Briefe nirgends sonst von gegenwärtigen asketischen Verirrungen reden (auch nicht Tit 1 14ff.), teils endlich, weil dann die ψευδολόγοι mit dem Artikel als den Lesern be-

---

welcher viele verführt, auf ihre Reden zu hören und sich den Irrgeistern, die sie inspirieren, hinzugeben. Durch die richtige Verbindung des ἐν ὑποκρίσει ist jede Verbindung von ψευδολόγων mit δαιμονίων ausgeschlossen, mag man dieses (Hfm., Kn. s. zu V. 1) oder jenes (Mosh., Wgsch., Mck.) adjektivisch nehmen, was beides gleich unmöglich ist. — Tisch. liest im Folgenden nach ℵAL κεκαυστηριασμενων st. d. Rcpt. κεκαυτηριασμενων.

kannte charakterisiert wären. Mit Recht hat auch Hfm. die Verweisung auf die Speisewähler Röm 14 und die Asketen des Kolosserbriefes (und damit auf die Essener und Therapeuten) zurückgewiesen, weil die Art, wie Paulus jene bekämpft, der Charakteristik der hier Gemeinten (V. 1 f.) aufs grellste widerspricht, und weil jene zum Abfall vom Glauben weder geführt hatten, noch führen konnten. Dazu kommt, dass es sich bei der heuchlerischen Askese, durch welche die Lügenlehrer einen Schein besonderer Sittenstrenge annehmen, doch noch nicht um ihre teuflischen Irrlehren und Lügen handelt, welche die Gläubigen vom Glauben abführen, und darum wird das Ehe- und Speiseverbot immer nur als eine praktische Verirrung der Lügenlehrer hervorgehoben, während diese Bezeichnung selbst, sowie der Hinweis auf die Lehren der Dämonen oder Irrgeister mit den Voraussetzungen des Glaubens im Widerspruche stehen müssen. Diese können vielmehr nur in einer dualistischen Irrlehre bestehen, welche die materielle Natur nicht für eine Schöpfung Gottes, sondern für etwas Widergöttliches hält und darum jeden sinnlichen Genuss soviel als möglich verbietet. Wenn aber die Kritik hier die gnostisch-dualistischen Lehren der nachapostolischen Zeit in Form einer Weissagung bekämpft sieht, so bleibt es völlig unerklärt und unerklärbar, warum sich die Weissagung nicht auf das Auftreten dieser Irrlehre in der Christengemeinde, sondern nur auf den Abfall vom Glauben zu ihr richtet, und warum dieselbe als eine dämonische charakterisiert wird. Da Paulus nun die Dämonen auf dem Gebiete des Heidentums wirksam sieht (I Kor 10 20 f.), so handelt es sich hier um eine Erscheinung auf dem Gebiete des Heidentums, von der Paulus eine verführerische Einwirkung auf die Christengemeinde befürchtet. Will man nicht mit Hltzm. leichthin behaupten, dass es der Verf. mit der moralischen Taxation von Irrlehrern nicht sehr genau nimmt, so wird man erklären müssen, wie Paulus dazu kommt, ohne weiteres anzunehmen, dass alle, die in dualistische Irrtümer geraten, ein Brandmal im Gewissen haben und mit jener Askese, die doch nur die praktische Konsequenz ihres theoretischen Irrtums ist, nur ihr sündhaftes Treiben heuchlerisch zudecken wollen. Dagegen erklärt es sich leicht, wie Paulus die in jener Zeit so viel verbreiteten dualistisch-asketischen Verirrungen darauf zurückführen konnte, dass das tiefgesunkene Heidentum (vgl. Röm 1) in diesen äusseren Enthaltungen und der ihnen entsprechenden dualistischen Weltanschauung eine Beruhigung des Gewissens suchte. Dass es nämlich solche Teufelslehren schon damals gab, wenn auch auf einem der christlichen Gemeinde ganz fremden Gebiet, wird nach der ganzen konkreten Art, wie Paulus davon redet, nicht bezweifelt werden können. Was der Geist der Weissagung verkündete und Paulus befürchtete, war eben nur, dass Vertreter solcher Anschauungen sich als Lügenlehrer an die Gemeinde heranmachen und etliche in ihr zum Abfall verführen würden. Diese

Weissagung hatte aber allerdings ihren Anhaltspunkt in Erscheinungen der Gegenwart, und das war die in die Christengemeinde jetzt schon (wahrscheinlich unter Einflüssen des Essenismus) eindringende Neigung zu übertriebener Wertschätzung der Askese, wie sie allerdings Röm 14 und der Kolosserbrief zeigen; denn diese konnte leicht der Anlass werden, in jener demonstrativen Enthaltsamkeit das Zeichen einer wahren Religiosität zu sehen und dadurch sich zu den Teufelslehren jener Lügenredner verführen zu lassen. Bildet doch der Blick auf jene für die Zukunft drohende Gefahr offenbar nur die Einleitung zu einer Warnung vor übertriebener Wertschätzung der Askese, auf welche der Verf. nach V. 8 hinaus will. Dadurch erklärt sich denn auch am einfachsten die Tatsache, dass Paulus V. 3f. nur eine Antithese gegen Speiseverbote bringt. Hltzm. meint, gegen das Eheverbot genüge ihm schon das 2 15 Gesagte (vgl. Krk.), obwohl doch dort von der prinzipiellen Frage nach der Berechtigung der Ehe garnicht die Rede ist; Hfm.: der Widerspruch des Eheverbots gegen die Schöpfungsordnung sei offenbar (vgl. Lill.), obwohl doch, sobald man die Natur für eine Schöpfung Gottes hielt, dies hinsichtlich des Speiseverbots ebenso klar war. Dass das Eheverbot kein allgemeines war (Hth.), was dem kategorischen *κωλυόντων* durchaus widerspricht, wird nur um der eingetragenen Beziehung auf Essener und Therapeuten willen angenommen, und dass die Widerlegung des einen sich auch zu der des anderen brauchen lässt (Wies., Bck., Krk.), ist doch nur eine Ausflucht. Da aber Speiseverbote immer in der alttestamentlichen Gesetzesordnung leicht einen Anlass fanden (vgl. Mosh.), und asketische Speisewählerei dem Apostel sicher auch ausserhalb der Gemeinden zu Rom und Kolossae in der Christengemeinde begegnet war, ja eine gewisse Neigung zu solcher Askese nach der Mahnung V. 8 auch bei Tim vorausgesetzt werden muss (vgl. 5 23), so knüpft er mit seiner vorbauenden Widerlegung an diese Verirrung an, während das absolute Eheverbot, das auch in der Tat erst in jener grundstürzenden dualistischen Irrlehre seine Begründung findet, noch ausser betracht bleibt. Die ganze Art aber, wie diese Widerlegung schon rein sprachlich unmittelbar an die Erwähnung jener Irrlehren der Zukunft anknüpft, ja diese geradezu in sie ausläuft, erklärt sich allein daraus, dass die Weissagung V. 1f. nur eine, freilich sehr bedeutungsvolle und wirksame, Einleitung bildet für die erste Ermahnung an Timotheus, welche dieser Abschnitt bringt (V. 6—10).

ἃ ὁ θεὸς ἔκτισεν) vgl. Röm 1 25. I Kor 11 9. Nach Hfm. sollen diese Worte nur zur Kennzeichnung der falschen Lehre dienen und nicht zu ihrer Widerlegung; aber schon *μετὰ εὐχαριστίας* zeigt, das über die blosse Charakteristik des Irrtums hinausgegangen und die Wahrheit der Lüge entgegengesetzt wird. Auch die Speiseverbote stehen im Widerspruch gegen die in der Schöpfung liegende Urordnung Gottes (vgl. Bck.). — *εἰς*

μεταλημψιν) ἅπ. λεγ., aber offenbar gewählter Ausdruck; denn nicht dass die Speisen zum Genuss geschaffen seien (so gew., auch Hth.), will der Apostel sagen, weil das ja in ihrer Schöpfung an sich noch nicht liegt, sondern dass sie zur Dahinnahme seitens der Menschen geschaffen. Gott hätte den Menschen nicht in eine die Speisen darbietende Welt hineingesetzt, wenn er nicht hätte daran teil haben sollen. — μετὰ εὐχαριστίας) wie Phl 4 6. Erst darin, dass er mit Danksagung daran teil nehmen sollte, liegt angedeutet, dass sie ihm zu gute kommen, zum Genuss dienen sollten. Zur Sache vgl. I Kor 10 30f. — τοῖς πιστοῖς) vgl. Eph 1 1. — καὶ ἐπεγνωκόσι τὴν ἀλήθειαν) vgl. 2 4. Es bezeichnet, da es mit πιστοῖς unter einem Artikel verbunden ist (vgl. Buttm. p. 86), nicht eine besondere Klasse der vollkommneren Christen, welchen auch die Speisen bestimmt seien, während gerade diese nach der Ansicht der Irrlehrer sich derselben enthalten sollten (Hdrch., Flatt), sondern charakterisiert die Gläubigen als solche, welche die Wahrheit voll erkannt haben (bem. das echt paulinische ἐπιγινώσκειν Röm 1 32. I Kor 13 12. II Kor 1 13). Der Dativ ist nicht durch quod attinet ad aufzulösen, als lasse der Apostel die objektive Bestimmung für alle Menschen dahingestellt (Bng., Mck.), weil er nur von den Gläubigen reden wollte, sondern ist der reine Dativ der Bestimmung. Die Beschränkung des Schöpfungszwecks auf die Gläubigen erklärt sich aber freilich nicht daraus, dass in ihnen allein sich der Zweck der Schöpfung vollendet (Hth., Krk. nach Clv.); denn dass nur sie das Geschaffene mit Danksagung geniessen (de W., Wies., Bck.), ist nicht einmal richtig. Vielmehr denkt der Apostel sichtlich daran, dass ja ungläubigen Juden durch das Gesetz wirklich manche Speise versagt war, und dass schwachgläubigen Christen, welche an diesem oder jenem Genuss Anstoss nehmen, derselbe gewissenswidrig und darum nicht erlaubt ist (Röm 14 23), woran schon Bck. erinnert *).

V. 4f. ὅτι) gibt natürlich nicht den Inhalt der von den Gläubigen erkannten Wahrheit an (Bng.), da τὴν ἀλήθειαν nur, wie 2 4, im umfassenden Sinne genommen werden kann, sondern den Grund für die Behauptung über die Bestimmung der βρώματα in V. 3, an welcher logischen Verknüpfung Hfm.

*) Daher liegt auch eine polemische Beziehung auf die Irrlehrer, die gerade mit der höheren Erkenntnis den Genuss unverträglich fanden (Wies., Hth., Mllr.), ganz fern. Ganz unnatürlich will Hfm. den Dat. zu V. 4 ziehen, als ob für die Gläubigen, weil in ihren Augen (was nicht dasteht!) jedes Geschaffene gut ist, auch (!) keines ἀπόβλητον sei. Sod. hält für möglich, den Dat. als Dativ der Beziehung zu γαμεῖν und ἀπέχεσθαι zu ziehen, aber dann würde gewiss der Acc. gebraucht sein, der dann vielmehr von κωλυόντων abhinge.

vergeblich mäkelt. — *πᾶν κτίσμα θεοῦ*) vgl. Sap 9 2, sonst nicht bei Paulus, der freilich *κτίσις* im umfassenden Sinne auch nur Röm 1 25. 8 39 und nie in dem hier vorliegenden *κτίσις θεοῦ* hat, aber hier wahrscheinlich absichtlich gewählt, weil in der Wortbildung die Bezeichnung der Schöpfung als des von Gott Geschaffenen in Korrelation zu dem *ἔκτισεν* deutlicher ausgedrückt ist. — *καλόν*) vgl. 1 8. 2 3. Gewöhnlich erinnert man an Röm 14 14. 20. Tit 1 15, wo aber der Gedanke doch ein anderer ist. Offenbar schwebt dem Apostel Gen 1 10. 12. 18. 21. 25. 31 vor (vgl. Lill.); denn eben weil alles von Gott Geschaffene wertvoll und zweckentsprechend, so muss es auch für den Menschen, der ja zum Herrn der Schöpfung erschaffen, bestimmt sein, nach seinem Bedürfnis sich Wert und Zweck des Geschaffenen bemessen. Das ist freilich keine Polemik gegen die Bösartigkeit der Materie (de W.), deren Schöpfung ja der Dualismus leugnet; aber es liegt dem Apostel auch ganz fern, eine solche den Grundvoraussetzungen des Monotheismus widersprechende Anschauung erst widerlegen zu wollen. — *καὶ οὐδὲν ἀπόβλητον*) *ἅπ. λεγ.*, das aber keineswegs für das sonst gebräuchliche *κοινόν* oder *ἀκάθαρτον* steht, da beides etwas ganz anderes bedeutet. Es ist eben unrichtig, wenn man das Wort gewöhnlich durch: unrein (de W.), verunreinigend (Hth.), wohl gar „ein Greuel, der in Gottes Augen unrein macht" (Hfm.) erklärt, während es doch einfach soviel ist als *ἀποβολῆς ἄξιον* (Ilias 3, 65: *οὗτοι ἀπόβλητ' ἐστὶ θεῶν ἐριτυδέα δῶρα*). Der Gegensatz des Wertvollen ist nicht bloss das Wertlose, sondern das, was aus irgend einem Grunde weggeworfen werden muss und nicht angeeignet werden darf. Dass aber Gott alles *εἰς μετάληψιν* geschaffen hat, ist eben erst begründet, wenn nicht nur gezeigt ist, dass alles wertvoll, also der Aneignung wert ist, sondern dass kein Geschaffenes aus irgend einem Grunde verworfen werden muss, repudiandum est. Zu Letzterem aber, und nicht zu *καλόν* (Wies.), fügt der Apostel hinzu: *μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον, wenn es mit Danksagung empfangen wird* (zu *λαμβάνειν* vgl. I Kor 4 7), und vollendet somit den Beweis, dass Gott die Speisen, wie alles Geschaffene, *εἰς μετάληψιν μετὰ εὐχαριστίας* bestimmt hat. Weshalb nur unter dieser Bedingung kein Geschaffenes *ἀπόβλητον* sei, sagt das Folgende. — V. 5. *ἁγιάζεται γάρ*) Wenn das Geschaffene erst geheiligt werden muss, um nicht verwerflich zu sein, so ist es allerdings an sich nicht *ἅγιον*; aber darum ist es weder unrein (de W.), noch *κοινόν* im Sinne von Röm 14 14. Ihm eignet nur nicht die spezifische Gottgeweihtheit, die der Christ hat und die allem Natürlichen an sich fehlt. Das hebt das *καλόν* nicht auf (gegen Wies.); aber es kann zweifelhaft sein, ob der Christ, der *ἅγιος* geworden ist,

und dessen höchstes Ziel die volle Verwirklichung der ἁγιότης ist, bei dem also alles εἰς ἁγιασμόν geschehen muss (Röm 6 19. 22. I Th 4 3), solches, was an sich dieser ἁγιότης entbehrt, nicht wegwerfen muss, um nicht dadurch in seinem ἁγιασμός behindert statt gefördert zu werden. Dieses Bedenken wird aber gehoben, wenn durch die εὐχαριστία, mit der es empfangen wird, die Speise geheiligt, d. h. in dieselbe Kategorie des Gottgeweihten versetzt wird, in welche der Christ durch die Taufe aufgenommen ist. Diese Auffassung des ἁγιάζεσθαι entspricht genau der Stelle I Kor 7 14, die mit Recht schon Hfm. vergleicht, während das Wort im NT nirgends bloss heisst: für heilig (geschweige denn: für erlaubt) erklären. Von dem Fluch der Vergänglichkeit, der nach Röm 8 19ff. auf der Kreatur liegt (Wies.), kann hier nicht die Rede sein, da dieser durch die Danksagung nicht gehoben wird. Wie aber diese imstande ist, die rein natürliche Speise heilig zu machen, deutet die Art an, wie der Begriff derselben in unserem Verse umschrieben wird: διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως. Denn allerdings kann nach dem Zusammenhange mit V. 4 nicht an ein Wort Gottes wie Gen 1 31. Act 10 15 (so früher die meisten, vgl. noch Mck., Lill.), oder gar das allem Geschaffenen immanente Schöpfungs- und Offenbarungswort (Bck.) oder die Lehre des Christentums (Hdrch.), sondern nur an ein im Gebet gesprochenes Gotteswort gedacht sein (Krk.). Dabei ist aber natürlich nicht gesagt, dass der Beter, als vom Geiste Gottes erfüllt, Organ göttlichen Willens ist, was de W. wenigstens für möglich hielt, sondern vorausgesetzt, dass das Tischgebet in alttestamentlichen Gebetsworten, wohl besonders Psalmworten gesprochen wird. Daher auch die Bezeichnung des Gebets als ἔντευξις, sofern dies Wort eben nur im Gebet vor Gott gebraucht wird (vgl. zu 2 1). Da das Gotteswort aber als den γραφαῖς ἁγίαις (Röm 1 2) entnommen an sich heilig ist, so teilt es diese seine Heiligkeit der Speise mit und macht sie dadurch dem gottgeweihten Christen zu einer homogenen, also in keiner Weise verwerflichen.

V. 6—11. Die erste persönliche Mahnung an Timotheus. — ταῦτα ὑποτιθέμενος τοῖς ἀδελφοῖς) gehört notwendig zusammen, da τοῖς ἀδελφοῖς, zum Folgenden gezogen (Hfm.), einen ganz unmotivierten Nachdruck bekommt, ja sogar ganz überflüssig und unpassend ist, und da kein Leser darauf verfallen konnte, es von dem Verb., bei dem es steht, zu trennen. Das ταῦτα kann natürlich nicht über 4 1—5 hinweg auf die christologischen Aussagen in 3 16 (Hnr., Hdrch.), aber auch nicht nach Chrys., Theoph., Est., Flatt auf 3 16—4 5 gehen, wozu auch Hth. neigte; denn die erkünstelte Art, wie Hfm. die grosse Heilswahrheit in 3 16 und die Erörterungen in

4₄f. zu parallelisieren und zusammen als den wesentlichen Inhalt aller christlichen Wahrheit aufzufassen sucht (vgl. auch Bck.), deren beide Teile Paulus in gleicher Weise dem Tim zu erwägen geben soll, hängt mit seiner falschen Auffassung des δέ in V. 1, des ταῦτα in 3₁₄ und des δεῖ ἀναστρέφεσθαι in V. 15 zusammen. Es kann nicht einmal auf 4₁—₅ gehen, da die Weissagung 4₁—₃ᵃ und die lehrhaften Ausführungen in 4₃ᵇ—₅ zu verschiedene Dinge sind, um so zusammengefasst zu werden, und da zu ersterem das ὑποτιθέμενος kaum, das ἐντρεφόμενος aber garnicht passt, sondern nur zu den letzteren (Mck., de W., Wies., Krk., nach Schlrm.); höchstens kann man sagen, dass, ebenso wie Paulus angesichts der für die Zukunft drohenden Gefahren diese Ausführungen gegeben hat, sie auch von Tim unter Verweisung auf dieselben den Brüdern an die Hand gegeben werden sollen. Denn ὑποτίθεσθαι, wovon im NT nur das Aktiv und zwar bei Paulus (Röm 16₄) vorkommt, heisst nichts anderes als: einem etwas unter den Fuss oder an die Hand geben. Die Bedeutung: anbefehlen (de W., Hth., Bck., Plitt) könnte es nur durch den Zusammenhang erhalten, der sie hier ausschliesst, da ja 4₃—₅ garkeinen Befehl, sondern eine lehrhafte Ausführung enthalten*). Wie Paulus oft die Gemeinden als seine Brüder anredet, so werden hier die Gemeindeglieder und nicht seine Mitarbeiter (Plitt) dem Tim gegenüber als seine ἀδελφοί bezeichnet, was schon an sich gegen die

*) Ungenau Luther: vorhaltend, ganz falsch Hfm. wegen seiner Abtrennung des τοῖς ἀδελφοῖς: sich zum Vorwurf nehmen. Die Behauptung, dass die 4₁ff. als zukünftig dargestellte Irrlehre jetzt als gegenwärtig erscheine, erledigt sich durch die Anm. zu V. 3 und durch die richtige Fassung des ὑποτιθέμενος. Gerade weil die Frage wegen gewisser Speiseenthaltungen bereits wiederholt in paulinischen Gemeinden kontrovers geworden war, und weil Paulus auf Grund der Weissagung V. 1 voraussah, dass in Zukunft jene asketische Scheinheiligkeit die Gemeinde mit der allerschlimmsten Gefahr bedrohen werde, weist er den Tim schon jetzt an, jene richtigen Anschauungen über die Bestimmung der βρώματα den Brüdern an die Hand zu geben, damit sie für die Gegenwart wie für die Zukunft wissen, womit sie derartige Anforderungen zurückzuweisen haben. Selbst wenn ὑποτίθεσθαί τινί τι nur ein Unterweisen bedeuten könnte, welches dem anderen das zu wissen tut, worauf er von selbst nicht käme (Hfm.), lag doch die Gefahr nicht so fern, dass über den mancherlei Motiven, die man für die Heilsamkeit asketischer Speiseenthaltungen anführte, diese schlichten Wahrheiten vergessen wurden. Von einer gegenwärtigen Irrlehre, die damit widerlegt werden soll, ist aber mit keiner Silbe die Rede. — Das Ἰησου Χριστου der Rcpt. ist nur durch einige Min. u. Vers. bezeugt; lies Χρ. Ἰησ. Das ης statt η (Lchm. nach A) ist von allen neueren Textkritikern aufgegeben; das παρηκολουθησας (CFG) haben WH. a. R., wie in V. 10 nach D ηλπισαμεν, allein das Perf. der Rcpt. ist wohl ohne Frage vorzuziehen, da der Aor. ebenso durch Konformation aus II Tim 3₁₀ eingebracht ist, wie dort das Perf.

hierarchischen Aspirationen spricht, die man so oft in unseren Briefen namentlich in der Stellung der apostolischen Delegaten gesucht hat. Der Grund aber liegt darin, dass diese absichtsvolle Gleichstellung andeutet, wie er sich diese Wahrheiten ebenso selbst gesagt sein lassen, wie er sie den Brüdern an die Hand geben soll. Denn V. 7f. zeigt, dass dies dem Tim ebenso nötig war, wie denn diese Ausführung nur den Übergang bildet zu der persönlich an Tim gerichteten Ermahnung. — *καλὸς ἔσῃ διάκονος Χριστοῦ Ἰησοῦ*) wie II Kor 11 23. Kol 1 7, bezeichnet das Verhältnis, in welchem Tim zu Christus steht, von seiten des Dienstes, den er ihm in seiner Sache leistet, seit er in die Begleitung des Apostels eingetreten, und schliesst somit die Verbindung des *τ. ἀδελφοῖς* mit diesem Satze (Hfm.) völlig aus. Gerade das will Paulus hervorheben, dass keinem Geringerem als dem Heilsmittler Jesus selbst ein trefflicher Dienst geleistet wird, wenn die Brüder durch solche Belehrungen gegen asketische Verirrungen sichergestellt werden, weil diese ja immer davon abführen, das Heil in Christo allein zu suchen. — *ἐντρεφόμενος*) nur hier. Es war ganz überflüssig, den Apostel erst dagegen verteidigen zu wollen, dass hier das part. praes. missbräuchlich für *ἐντεθραμμένος* stehe (Schlrm.), sofern die *λόγοι κτλ.* als ein permanentes Bildungsmittel gedacht seien (Wies., Hltzm.). Das part. perf. (Luther: auferzogen) konnte garnicht stehen, da das folgende *ᾗ παρηκολούθηκας* zeigt, dass das Part. kein Bestandteil des Prädikats (vgl. noch Lill.), sondern in einen selbständigen Satz aufzulösen ist, welcher den Grund angibt, warum er unter der mit *ὑποτιθέμενος* benannten Voraussetzung ein guter Diener Christi sein wird (vgl. Hfm.): *weil du dich nährst*, nicht: wie (Hth.) oder: indem (Bck.), da ja die Bedingung, unter der er es sein wird, schon in *ὑποτιθέμενος* genannt war. Nicht von einem »Forschen« in den *λόγοι* ist die Rede (gegen Hfm.), sondern von einer Ernährung des geistlichen Lebens durch Aneignung derselben, welche den Tim befähigt, den Brüdern solches an die Hand zu geben, wodurch er dann der Sache Christi einen trefflichen Dienst leistet. — *τοῖς λόγοις τῆς πίστεως*) sind „die Worte, in denen sich der Glaube ausspricht" (Hth.), wie *σοφίας λόγοι* (I Kor 2 4. 13) Worte, in denen menschliche Weisheit redet. Nicht auf 3 16 wird damit zurückgeblickt (gegen Hfm.), sondern auf *τοῖς πιστοῖς* V. 3, wie in *καὶ τῆς καλῆς διδασκαλίας* (vgl. 1 10) auf *καὶ ἐπεγνωκόσι τὴν ἀλήθειαν* V. 3. Wenn Gott die *βρώματα*, deren Gebrauch manche verbieten wollen, schon bei der Schöpfung gerade für die bestimmt hat, welche zum Glauben gelangt sind und die Wahrheit erkannt haben, so wird nur der, welcher sich nährt mit den Worten, in denen sich der Glaube ausspricht und die Lehre, welche als

Lehre der erkannten Wahrheit eine treffliche genannt wird, den Brüdern die rechten Gesichtspunkte für den Gebrauch des von Gott Erschaffenen an die Hand geben können. — ἧ παρηκολούθηκας) bezeichnet, wie Lk 1 3, dass er der rechten Lehre nachgegangen ist und dauernd nachgeht, um sie als Nahrungsstoff für sein geistiges Leben sich stetig anzueignen. — V. 7. τοὺς δὲ βεβήλους καὶ γραώδεις μύθους παραιτοῦ) Trotz der Ablehnung Hltzm.s ist nichts exegetisch zweifelloser, als dass hiermit nicht die Teufelslehren V. 1 gemeint sein können (Hfm.); denn Mythen sind keine Lehren, und dualistische Irrlehre, welche zur Askese führt, ist kein Mythus. Mit Recht sagt de W., die verschiedene Bezeichnung verwirre den Leser, aber eben darum wird der Verfasser ihm nicht zugemutet haben, unter völlig heterogenen Bezeichnungen dasselbe zu verstehen. Jene Teufelslehren sind zukünftig, die zu meidenden Mythen sind gegenwärtig, und dass der Briefschreiber Gegenwart und Zukunft unklar vermische, ist doch nur die Voraussetzung der Kritiker, während man auch einem pseudonymen Schriftsteller zutrauen muss, dass er verständlich schreibt und seine Leser nicht verwirrt. Es sind nicht einmal Erscheinungen der Gegenwart gemeint, die möglicherweise in Zukunft sich zum eigentlichen Gegensatz gegen die Wahrheit steigern werden (Wies.), sondern die μῦθοι aus 1 4, von denen nirgends sonst angedeutet, dass sie einen prinzipiellen Gegensatz gegen die Heilswahrheit, wenn auch nur im Keime, involvieren. Das anzunehmen erlaubt aber auch nicht die Art, wie sie hier durch das ἅπ. λεγ. γραώδεις als altvettelisch (Luther), als albernes, abgeschmacktes Altweibergeschwätz bezeichnet werden, wonach sie nicht als etwas Verderbliches, Irreführendes, sondern als etwas jeder Beachtung Unwertes charakterisiert sind. Dann aber kann das damit verbundene βεβήλους sie unmöglich als heillos, gottlos (so gew., vgl. de W., Hth.) oder schmutzig, obscön (Hltzm.) bezeichnen, weil Dinge, die eine so ernste Verurteilung verdienen, nicht zugleich bloss wegen ihrer Albernheit verworfen werden können, und inhaltleeres Geschwätz (vgl. die βεβ. κενοφωνίαι 6 20. II Tim 2 16) keinen gottlosen oder obscönen Inhalt haben kann. Wenn es für Menschen eine sittliche Verurteilung involviert, dass sie profanen Sinnes sind (1 9), so kann doch βέβηλος, das den Gegensatz von ἅγιος bildet (Lev 10 10, vgl. zu I Tim 4 5), bei Dingen keine Verurteilung derselben ausdrücken, sondern nur sie als profan, „der Weihe heiliger Wahrheit bar“ (Hfm.), oder ungeistlich (Luther), ohne religiösen Gehalt (Plitt) charakterisieren, weil sie mit dem, was in Wahrheit zu Gott in näherer Beziehung steht, nichts zu tun haben. Es handelt sich also, genau wie 1 4, um Mythen, die nicht einen widerchristlichen Inhalt haben, sondern die alles wahrhaft religiösen Ge-

haltes, ja allen wahren Wertes überhaupt bar sind. Aber das folgt ja auch klar aus der Mahnung zum παραιτεῖσθαι. Oder sollte Paulus wirklich von dämonischen Irrlehren der Lügenredner bloss sagen, dass man sie deprezieren, sie (um Entschuldigung) bittend ablehnen solle (Lk 14 18. Act 25 11)? Man mag die Wortbedeutung abschwächen wie man will, so bleibt es doch dabei, dass der Ausdruck nur gewählt sein kann, weil es sich um etwas handelt, was wenigstens mit einem Schein von Berechtigung an einen herantritt und die Beachtung fordert, die man ablehnen soll. Es kann sich also nur um die Beschäftigung mit jenen Mythen handeln, auf die man damals so viel Gewicht zu legen begann, weil man sich durch die aus ihnen zu gewinnenden Erkenntnisse eine besondere Nahrung des geistlichen Lebens versprach, und nicht um die Lehren der Lügenlehrer, zu deren Ablehnung Tim doch nicht erst ermahnt werden darf*). Von den Mythen aber sagt Paulus, dass Tim sie, wenn sie ihm als ein Mittel, das geistliche Leben zu nähren, angepriesen werden, ablehnen soll, weil diese wertlosen Grübeleien ihn doch nicht dazu befähigen können, ein rechter Diener Christi zu werden. Das ist keine Rückkehr zu der Weisung in 1 3, wo er anderen verbieten sollte, sich mit diesen Dingen zu beschäftigen, während es sich hier darum handelt, was er tun soll, um ein rechter Diener Christi zu sein, was er nur durch fortgesetzte gesunde Ernährung des geistlichen Lebens, aber nicht durch die damals so beliebte Beschäftigung mit jenen μῦθοι werden kann, auf die Paulus hier also nur ganz gelegentlich und vorübergehend zurückblickt. — γύμναζε δὲ σεαυτὸν πρὸς εὐσέβειαν) kann allerdings nicht einen Gegensatz zu παραιτοῦ bilden (so gew., auch Hth.), weder formell,

---

*) Eine solche Ermahnung würde auch garkeinen Gegensatz zu V. 6 bilden, wo ja nicht, wie Hth. es darstellt, Tim ermahnt wird, der guten Lehre treu zu bleiben, sondern nur der hohe Wert davon ausgeführt war, wenn Tim die Wahrheiten treibe, welche allein imstande sind, vor solchen Verirrungen zu bewahren, wie sie Paulus für die Zukunft befürchtet, also den Gegensatz gegen die Irrlehren, die diese herbeiführen, bereits in sich tragen. Schon nach der Wortstellung wird nicht eine Ermahnung der anderen, sondern es werden die profanen und albernen Mythen den Worten des Glaubens und der rechten Lehre entgegengesetzt, mit denen sich Tim nährt, um als ein echter Diener Christi den Brüdern an die Hand geben zu können, was sie gegen die Gefahren der Zukunft wappnet. Die Beziehung Baurs auf den Mythus von der Sophia-Achamoth, die als altes Mütterchen gedacht sei, bedarf keiner Widerlegung; Otto denkt an Mythen, wie sie den Kindern erzählt werden als erster Unterrichtsstoff zur Unterhaltung und Belehrung. Übrigens vgl. Strabo, I, 16: τὴν ποιητικὴν γραώδη μυθολογίαν ἀποφαίνων. Jambl. vit. Pyth. c. 23: γελοῖα καὶ γραώδη bei Köll. I, p. 69.

weil dieses im vorigen Satze die entgegengesetzte Stellung hatte, noch materiell, weil eine Übung, worin es auch sei, keinen Gegensatz bilden kann zu der Frage, was man annehmen oder ablehnen soll, aber auch kontextgemäss nicht, da *παραιτοῦ* nur durch den Gegensatz zu *ἐντρεφόμενος — παρηκολούθηκας*, d. h. zu einem dem Hauptgedanken in V. 6 untergeordneten Gedanken hervorgerufen war. Es kann auch nicht von dem, womit sich Tim beschäftigen und nicht beschäftigen soll, dazu überleiten, wie er Selbstzucht üben soll (Hfm.), womit ja jeder Gedankenzusammenhang aufgehoben würde. Schon formell bildet doch das, was er an sich selbst tun soll (*σεαυτόν*, wie Gal 6 1. Röm 2 1), einen gewissen Gegensatz zu dem, was Tim nach V. 6 den Brüdern (lehrend) an die Hand geben soll, und indem hiervon gesagt war, dass er dadurch ein rechter Diener Christi werde, war er ja indirekt in dem Hauptsatz von V. 6 dazu ermahnt (vgl. Krk). Sollte das Lehren der V. 3—5 von Paulus entwickelten Wahrheiten dazu dienen, die Brüder vor Neigung zu falscher Askese zu bewahren, so geht Paulus nun dazu über zu zeigen, wie er ihnen auch tatsächlich in der rechten Selbstzucht ein Vorbild geben soll. Da aber diese Beziehung auf die Vorbildlichkeit solchen Verhaltens nicht hervorgehoben wird, so erhellt, dass die Ermahnung auch dem Tim selbst not tat. Das ist dann aber sicher nicht die Ermahnung, sich eines gottseligen Lebens zu befleissigen (de W.), deren Tim doch wohl kaum bedurfte, sondern die Übungen, die er mit sich selbst anstellt (*γυμνάζειν* nur noch im part. perf. pass. Hbr 5 14. 12 11. II Pt 2 14), so anzustellen, dass sie ihn wirklich zur *εὐσέβεια* (2 2. 3 16) tüchtig machen (*πρός* c. acc.: von dem intendierten Ziele, wie Röm 3 26. I Kor 7 35. 10 11. 14 26 u. oft). Das kann aber natürlich nur geschehen, wenn im inneren Leben alle Regungen unterdrückt werden, welche die Entwickelung wahrer Frömmigkeit hemmen, und nicht durch äussere Enthaltungen. So liegt schon hier im Ausdruck deutlich der Gegensatz vor gegen eine falsche Askese, durch die man eine Frucht für sein religiöses Leben zu gewinnen sucht und doch das Eine, was not tut, die *εὐσέβεια*, nicht gewinnt (vgl. Mtth). — V. 8 begründet die vorige Ermahnung zur rechten *γυμνασία* durch den Hinweis auf den geringen Nutzen einer anderen. — *ἡ γὰρ σωματικὴ γυμνασία*) Ausdruck und Sache nur hier, bezeichnet unmöglich die Leibesübung im eigentlichen Sinne, wie sie bei den Griechen so sorgfältig gepflegt wurde (so viele, z. B. Hltzm.), da doch Tim sicher nicht in Versuchung war, dieselbe der rechten *γυμνασία* vorzuziehen, was die Gedankenverknüpfung durchaus fordert; und der Gedanke, dass der Eifer, mit dem diese relativ wertlosere Leibesübung betrieben werde, zu höherem Eifer in der viel wert-

volleren *γυμνασία* antreiben solle (vgl. Hth.), liegt dem Wortlaut ganz fern (vgl. Hfm.). Es bliebe also in der Tat nur eine lexikalische Gedankenverknüpfung übrig (de W.), und auch diese ist unmöglich, da ja offenbar nicht *γύμναζε σεαυτόν* diesen Gedanken herbeigezogen hat, sondern die Wahl jenes Ausdrucks nur aus der Intention auf die Vergleichung mit dieser *γυμνασία* erklärt werden kann *). Die *σωματικὴ γυμνασία* ist vielmehr eine Übung, welche durch leibliche Enthaltungen die Herrschaft über die Triebe des Leibes zu gewinnen sucht (vgl. noch Lill., Krk.). Den relativen Nutzen dieser Übung hat Paulus I Kor 9 27 selbst anerkannt; sie dient dazu, die Kraft der sittlichen Selbstbeherrschung zu stählen, aber nicht *πρὸς εὐσέβειαν*, sodass der Gegensatz durchaus kein schiefer ist (de W.), auch nicht bloss darauf beruht, dass die *εὐσέβεια* von innen nach aussen das Leben heiligt, während die Askese den umgekehrten Weg geht (Wies.); denn es wird nicht die *σωματικὴ γυμνασία* der *εὐσέβεια*, sondern der *γυμν. πρὸς εὐσέβειαν* entgegengesetzt. — *πρὸς ὀλίγον*) heisst nicht, wie Jak 4 14: für kurze Zeit (Theod., Wieseler, vgl. Hdrch.), auch nicht: wenig (Luther), als ob *ὀλίγῳ* stände, sondern: *zu Wenigem* (vgl. *τὸ ὀλίγον* II Kor 8 15). — *ὠφέλιμος*) nur in unseren Briefen, obwohl *ὠφέλεια* (Röm 3 1), *ὠφελεῖν* (Röm 2 25. I Kor 13 3. 14 6. Gal 5 2) dem Apostel geläufig ist. Zur Verbindung mit *πρός* vgl. *δυνατὰ πρός* II Kor 10 4. — *ἡ δὲ εὐσέβεια*) Der genaue kontextmässige Gegensatz der V. 7 geforderten Übung, die zur Förderung der Gottseligkeit nützt, liess sich kaum in einen kurzen parallelen Ausdruck zusammenfassen und ergab keinen

---

*) Was zu dieser völlig unmöglichen Deutung getrieben hat, ist bei den meisten Auslegern ausgesprochenermassen die augenfällige Unmöglichkeit, an die V. 3 erwähnte Askese (z. B. Bck., Sod.) zu denken, was doch durch den Zusammenhang gegeben schien, wenn man einmal die Mythen V. 7 von den Teufelslehren der Lügenlehrer (V. 1 f.) erklärt hatte (gegen Hth.). Denn das war doch über allen Zweifel klar, dass Paulus dieser dort auf dämonische Einflüsse zurückgeführten Verirrung nicht jetzt einen relativen Nutzen zuschreiben konnte, zumal dieselbe auch durchaus nicht eine Übung bezweckte, sondern von der Verderblichkeit jener Genüsse ausging. Die unlösbare Schwierigkeit, in die sich die Exegese hier verfangen hat, ist lediglich durch die verkehrte Beziehung, in welche man die Ermahnung des Apostels für die Gegenwart zu seiner Weissagung von der Zukunft gebracht hat, verschuldet, weshalb allein Wies., Hfm. auf den richtigen Weg leiten. Hat man erkannt, dass der Apostel von den Gefahren der Zukunft überhaupt nur spricht, weil die schon in der Gegenwart sich zeigende Überschätzung der Askese, zu der auch Tim neigte (5 23), dieselben so bedrohlich machte (vgl. Bng., Wies.), so fällt jede Schwierigkeit fort. Hfm. schiebt nur ganz unberechtigt den Begriff einer Selbstzucht ein, die nur um ihrer selbst willen geübt wird; denn eine solche gibt es nicht und ist hier in keiner Weise angedeutet.

Gegensatz zu *πρὸς ὀλίγον;* daher nennt Paulus gleich die *εὐσέβεια* selbst, zu der nach V. 7 die von ihm verlangte Übung führt (Krk.). — *πρὸς πάντα ὠφέλιμός ἐστιν*) darf nicht willkürlich auf das, was zur sittlichen Vervollkommnung gehört, beschränkt werden (Wies. nach Calv.) und muss jedenfalls das *πρὸς ὀλίγον* einschliessen, beweist aber eben darum gegen die Beziehung der *γυμν. σωμ.* auf die Gymnastik; denn wie man das *πρὸς πάντα* auch ausdehne (Bng.: omnia in corpore et anima; Hth.: keine Tätigkeit, kein Zustand, kein Verhältnis ausgeschlossen), jedenfalls will und kann die Frömmigkeit mit ihrem Segen nicht den Nutzen der Leibesübung ersetzen. — *ἐπαγγελίαν ἔχουσα*) wie II Kor 7 1, begründet das Vorige. — *ζωῆς τῆς νῦν καὶ τῆς μελλούσης*) Während *νῦν* sonst meist bei Paulus im Gegensatz zur Vergangenheit steht, enthält Gal 4 25 *ἡ νῦν Ἰερουσ.* ganz wie hier den Gegensatz gegen das zukünftige, Röm 8 18 *ὁ νῦν καιρός* den Gegensatz zur *μέλλουσα δόξα.* Der Gen. kann nicht als epexeg. den Inhalt der Verheissung bezeichnen (II Tim 1 1, vgl. Gal 3 14), wie wohl die ausdrückliche Trennung desselben durch *ἔχουσα* und das dadurch erst eine Bedeutung empfangende Fehlen des Artikels vor *ζωῆς* andeutet; denn wahres gottseliges Leben (Mtth., vgl. Mck., Lill., Krk.) ist die *εὐσέβεια* selbst, und das Leben im vollen und wahren Sinne des Wortes, das ewige Leben, das in Gegenwart und Zukunft ein und dasselbe (Hfm., vgl. Bck., Hltzm.), ohnehin ein spezifisch johanneischer Begriff, kann nicht gemeint sein, da durch die Wiederholung des Artikels ausdrücklich das jetzige und das zukünftige Leben nicht als identisch, sondern als unterschieden gefasst werden. Aber auch langes und glückliches Leben auf Erden (Wies. nach Dtn 4 50. 5 30. Eph 6 2f.) kann nicht gemeint sein, da dann die *ζωὴ μέλλουσα* eine zu verschiedenartige ist, und der Gedanke, dass der Gottselige empfängt, was der Weltmensch durch Körperkraft erlangt (de W.), ist nicht nur unpaulinisch, sondern absurd. Es kann also der Gegensatz nur rein zeitlich genommen werden, sodass eine Verheissung gemeint ist, die dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Leben angehört (Hth., Oost., Plitt), ohne dass darum der Gen. ein „weiterer Objektsgenitiv" ist (Hth.). Gemeint ist der Segen, den die Frömmigkeit für Zeit und Ewigkeit verheisst.

V. 9. *πιστὸς ὁ λόγος καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος*) ganz wie 1 15 und auch wie dort nicht nur auf die Glaubwürdigkeit, sondern auch auf den beseligenden Inhalt des Wortes hinweisend, der es der Annahme wert macht. Schon darum kann nur das Wort von der Verheissung, welche die Frömmigkeit hat, gemeint sein. Vgl. Krk.*). — V. 10 be-

*) Dass es auf 3 16 geht (Hnr.) oder auf den mit *γάρ* folgenden

gründet (γάρ) die Aussage des V. 9 über die Glaubwürdigkeit und den Wert des Wortes in V. 8 (Hltzm., Bck., vgl. Wies.) und nicht, wie gewöhnlich vorausgesetzt wird, den Gedanken in V. 8 selbst (Hth). Schon darum kann εἰς τοῦτο nicht eigentlich auf diesen Gedanken gehen, als ob εἰς τοῦτον scil. τὸν λόγον stände, wie trotzdem Hltzm., Bck. (vgl. auch Hth.) annehmen, geschweige denn auf das darin verheissene zukünftige Leben (de W.), wenn auch Wies. ohne Grund behauptet, dass dazu das τῆς νῦν V. 8 nicht passe, was nur bei seiner falschen Deutung desselben der Fall ist. Ebensowenig aber kann εἰς τοῦτο aufs Folgende gehen, was zu direkt falschen (Theoph.: διὰ τοῦτο, Beza: idcirco) oder sprachlich wie logisch zweifelhaften (Luther: dahin dass, Leo, Wies.: mit Rücksicht darauf dass) Fassungen des εἰς führt. Es bezeichnet nicht das Ziel, als ob ἵνα folgte, wie Röm 14 9. II Kor 2 9 (vgl. Hth.: nämlich, damit die Verheissung sich an uns erfülle, was ja nicht dasteht; ähnlich Lill.), sondern besagt, dass diese Glaubwürdigkeit und dieser hohe Wert des Wortes es sei, in Bezug worauf, mit Rücksicht worauf, woraufhin das Folgende geschieht (vgl. Röm 13 6). Vgl. Krk. — κοπιῶμεν καὶ ὀνειδιζόμεθα) Der Plur. geht wohl nicht auf alle Christen (Hth.), sondern auf Lehrer wie Paulus und Seinesgleichen, von deren mühevoller Arbeit Paulus gern κοπιᾶν gebraucht (I Kor 4 12. 15 10. 16 16). Zu ὀνειδίζειν vgl. Röm 15 3. Das Passiv macht garkeine Schwierigkeit, da das Leiden eben durch ihr κοπιᾶν herbeigeführt war, um deswillen Paulus es über sich ergehen liess. — ὅτι ἠλπίκαμεν) ist einfache Grundangabe, und dass

---

Satz in V. 10 (Bng.), bedarf keiner Widerlegung, ebensowenig aber die gekünstelte Konstruktion Hfm.'s, welcher, εἰς τοῦτο γὰρ καὶ κοπιῶμεν καὶ ὀνειδιζόμεθα parenthesierend (!) und deshalb das καί vor κοπιῶμεν (denn darauf hin auch) verteidigend, das glaubwürdige Wort in dem Satz mit ὅτι findet und hier einen neuen Abschnitt beginnt trotz der deutlichen Rückbeziehung des ἠλπίκαμεν V. 10 auf die Verheissung V. 8. Aber eine Aussage über die Tatsache unserer Christenhoffnung als ein glaubwürdiges und der Annahme würdiges Wort zu bezeichnen, ist ja einfach sinnlos; dies verdeckt sich Hfm. nur dadurch, dass er allen Nachdruck auf θεῷ ζῶντι legt (gegen die Wortstellung und den Zusammenhang). Dass die richtige Beziehung des Wortes „äusserst lahm" sei (Schlrm., Hltzm.), soll dadurch begründet werden, dass das über den Segen der Frömmigkeit Gesagte „nur beiläufig erwähnt wurde"; aber es liegt ja doch die ganze Begründung der Ermahnung V. 7 darin. — Das και vor κοπιωμεν V. 10 (FGKL Rcpt.) ist nach entscheidenden Autoritäten als Zusatz zu streichen. Dagegen ist αγωνιζομεθα (Lchm., Tisch., Trg., WH. nach ℵACFGK) der Korrektur nach Kol 1 29 so verdächtig, dass das ονειδιζομεθα der Rcpt., wofür DLP, die meisten Min., Vers. u. Väter sprechen, und das Trg., WH. a. R. haben, vorgezogen werden muss, zumal sich die Entstehung dieser LA kaum erklären lässt.

der Inhalt des Begründungssatzes in der Sache mit dem, worauf εἰς τοῦτο hinweist, im wesentlichen zusammenfällt, d. h. Exposition des εἰς τοῦτο ist, ist kein Grund gegen diese Fassung (Hfm.), sondern ihre Bestätigung. Denn freilich kann man nicht mit Rücksicht auf die Glaubwürdigkeit und den hohen Wert jenes Wortes in abstracto sich mühen und Schmach leiden, sondern nur, wenn man dasselbe seinerseits anerkennt, d. h. weil man seine Hoffnung gesetzt hat und setzt auf den lebendigen Gott (ἐπὶ θεῷ ζῶντι, wie 3 15), der als solcher seine Verheissung erfüllen kann und wird. Zu ἐλπίζειν ἐπί τινι, wobei die Hoffnung als auf diesem Grunde ruhend gedacht ist, vgl. Röm 15 12, zum Perf. II Kor 1 10. I Kor 15 19. — ὅς ἐστιν σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων) vgl. 1 1. 2 3. Der Relativsatz ist keineswegs ohne alle Haltung (de W.), hat freilich auch mit der Bemühung, andere zur σωτηρία zu führen (Wies., Hfm.), nichts zu tun, sondern motiviert, wie das Prädikat ζῶντι, die Hoffnung, die er auf Gott gesetzt hat (Hth., Hltzm.). Dabei handelt es sich aber nicht um den allgemeinen Liebeswillen Gottes (de W., Hth. nach 2 4), sondern darum, dass er Heilsveranstaltungen getroffen hat, welche für alle Menschen bestimmt sind (vgl. zu 1 1). Es kann also von einem Widerspruch gegen die paulinische Lehre, wonach tatsächlich nur Gläubige gerettet werden (Schlrm., Hltzm.), garkeine Rede sein. Der Nerv des Satzes ruht aber auf dem μάλιστα (Gal 6 10. Phl 4 22) πιστῶν (V. 3), das durchaus keine Schwierigkeit hat, da Gott für die Gläubigen in der Tat noch mehr getan hat, um sie zu erretten, als für alle Menschen, indem er nicht nur die dazu nötigen objektiven Veranstaltungen getroffen, sondern sie berufen und in ihnen den Glauben gewirkt hat, der ihnen die tatsächliche Teilnahme an der Errettung ermöglicht (Krk.). Darum aber können Gläubige mit voller Sicherheit auf die Erfüllung der Verheissung V. 8 hoffen, die ja freilich in ihrem Gipfelpunkte (vgl. τῆς μελλούσης) nur den vom Verderben Erretteten zu teil werden kann. — V. **11.** παράγγελλε ταῦτα) kann natürlich nicht auf V. 10 gehen (Hfm.), da, selbst wenn man παραγγέλλειν (1 3) gegen den neutestamentlichen Sprachgebrauch im Sinne von Kundtun nehmen wollte, der Inhalt von V. 10 keineswegs die Lebendigkeit und Helferwilligkeit Gottes ist, sondern eine Aussage über die Hoffnung, auf welche sich das Mühen und Leiden der Diener Gottes gründet. Es kann auch nicht auf V. 8—10 gehen (de W., Wies.), worin Belehrungen, aber nichts enthalten war, was sich befehlen lässt, geschweige denn eine Wiederaufnahme von V. 6 sein (Hltzm.), von dem ja dasselbe gilt. Es geht vielmehr auf die dem Tim zunächst gegebene Ermahnung, sich zur Gottseligkeit zu üben (V. 7), die, wie wir dort schon sahen, keineswegs für

ihn allein not tat, und die er darum nun auch anderen zu befolgen gebieten soll (Hth., Krk.). Der Plural ist aber gewählt, weil das καὶ δίδασκε (2 12) hinzugefügt ist, das sich auf die jene Ermahnung unterstützenden Belehrungen (V. 8ff.) bezieht. Man darf den Unterschied von παραγγέλλειν und διδάσκειν also nicht verwischen oder beides nur als das Allgemeine und Besondere (Mtth.) unterscheiden.

V. **12—16.** Zweite persönliche Ermahnung an Timotheus. — σου τῆς νεότητος) nicht bei Paulus, vgl. dagegen Act 26 4. Das σου hängt wohl von νεότητος ab, obwohl καταφρονεῖν auch mit doppeltem Gen. konstruiert werden kann (Buttm. p. 143, Chrys.). Über die Jugend des Tim vgl. Einl. § 1, 1. — καταφρονείτω) Röm 2 4. I Kor 11 22. Die der Form nach mit μηδείς (I Kor 3 18. 10 24. Gal 6 17) an die Gemeinde gerichtete Ermahnung gilt der Sache nach, wie der Gegensatz zeigt, dem Tim, der durch seine Haltung dies verhindern soll (vgl. de W., Wies., Hfm., Krk.). Es ist keine Aufforderung zur Wahrung seiner Autorität (Hth.); aber allerdings gerichtet gegen eine begreifliche Scheu (nicht: falsche Bescheidenheit, Hltzm.) des Tim, der Gemeinde gegenüber, auch in ihren älteren Gliedern, befehlend und lehrend (V. 11) aufzutreten. Daher die Fassung der Ermahnung, welche, um ihm diese Scheu zu benehmen, es für ganz unzulässig erklärt, dass ihn einer seiner Jugend wegen verachte. Zur Sache vgl. I Kor 16 11. — ἀλλὰ τύπος γίνου) vgl. I Th 1 7. II Th 3 9. Phl 3 17. Das γίνου ist nicht nach angeblich NTl. Sprachgebrauch gleich: sei (Hth.); aber es setzt auch nicht voraus, dass er bisher nicht ein Vorbild der Gemeinde gewesen ist, sondern es verlangt, dass dies sein richtiges Verhältnis zur Gemeinde sich immer mehr realisiere (vgl. Röm 3 4). Vgl. Krk. In diesem Sinne forderte ja Paulus eben, dass er das γυμνάζειν πρὸς εὐσέβειαν nicht bloss gebieten (V. 11), sondern darin vorangehen solle (V. 7). — ἐν λόγῳ) geht nicht auf die Lehre speziell, sondern auf alles, was er redet (vgl. Röm 15 18: λόγῳ καὶ ἔργῳ, I Kor 4 20: ἐν λόγῳ — ἐν δυνάμει). — ἐν ἀναστροφῇ) vgl. Gal 1 13. Eph 4 22 und zu ἀναστρέφεσθαι I Tim 3 15. Es umfasst sein ganzes Verhalten, alles, was er tut (Hfm.). Daran schliesst sich ἐν ἀγάπῃ als die charakteristische Beschaffenheit des christlichen Wandels, und zur Bezeichnung der Quelle der Liebe (1 5) ἐν πίστει. Falsch Wgsch., Flatt: in Treue. — ἐν ἁγνείᾳ) wie II Kor 6 6 ἐν ἁγνότητι, nicht von der Keuschheit im geschlechtlichen Sinne, sondern von der Sittenreinheit überhaupt, die von negativer Seite das Charakteristicum des sittlichen Wandels bildet. — V. **13.** ἕως ἔρχομαι) vgl. I Kor 4 5. Um seine Schüchternheit zu überwinden, erteilt Paulus dem Tim den ausdrücklichen Auftrag, bis zu seiner noch ungewissen Rückkehr (3 14f.) sich alles dessen

dauernd anzunehmen (*πρόσεχε*, vgl. Hbr 7 13), was es zur Pflege des Gemeindelebens zu tun gibt, und so ihn, der es selbst täte, wenn er am Orte wäre, zu vertreten (Krk.). Genannt wird insbesondere die Vorlesung der heiligen Schrift AT.s in der Gemeindeversammlung (*τῇ ἀναγνώσει*, vgl. II Kor 3 14), natürlich verbunden mit der Auslegung (gegen Bck., der es auf die Privatlektüre bezieht), die ermahnende Ansprache (*τῇ παρακλήσει*, wie Röm 12 8. I Kor 14 3) und die Lehre, welche in das tiefere Verständnis der Heilswahrheit einführt (*τῇ διδασκαλίᾳ*, wie Röm 12 7. 15 4, von der Lehrtätigkeit) *). — V. 14. *μὴ ἀμέλει*) sonst nicht bei Paulus, bezeichnet nach dem Zusammenhange nicht eine Vernachlässigung, die aus Geringschätzung hervorgeht (Hbr 2 3) oder aus Bequemlichkeit, auch nicht eine Geringachtung, die dem *χάρισμα* keine Erfolge zutraut (Sod.), sondern einen Mangel an Anwendung, ein Ungenütztlassen (Krk.) aus jugendlicher Schüchternheit (Hltzm.), welche sich damit nicht hervorwagt. — *τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος*) bezeichnet nicht bloss, dass die Gnadengabe ihm gehört (also gleich dem Gen. *σου*), sondern dass sie als eine in ihm vorhandene nicht vernachlässigt werden darf. Gemeint ist die von der göttlichen Gnade gewirkte Befähigung zur *παράκλησις* und *διδασκαλία* (Wies., Hfm.), nicht zugleich zur *κυβέρνησις* (de W., Hth.), von der ja garnicht die Rede, oder überhaupt eine bestimmte Amtsgabe (Hltzm.) oder gar ein Amtsrecht (Otto). — *ὃ ἐδόθη σοι διὰ προφητείας*) Dass die Verleihung der Gabe nach I Kor 12 8 durch den heiligen Geist geschieht, ist dadurch nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern vorausgesetzt, da ja jede *προφητεία* vom Geiste herrührt, und also auch die, durch welche dem Tim die für das ihm bestimmte Amt notwendige Befähigung zugesichert wird. Wenn aber diese selbst als das die Verleihung (nicht: die Verheissung, Grot., Hnr.) vermittelnde Moment erscheint, so geschieht das darum, weil es hier auf das ankam, was den Tim des Empfanges jener Gabe gewiss machte, und das kann nicht die an sich nicht wahrnehmbare Verleihung durch den Geist sein, sondern nur das Prophetenwort, das diese Verleihung zusicherte (Krk.); denn dass der heilige Geist auch erteilt, was er verheisst, verstand sich für Tim von selbst. Dann aber wird dies

*) Bei *παράκλησις* an die Privatermahnung (Chrys., Grot., vgl. Bck.: spezielle Seelsorge) oder bei *διδασκαλία* speziell an den Katechumenenunterricht zu denken (Hdrch., Leo), ist sicher verkehrt, da neben *τῇ ἀναγνώσει* bei beiden zunächst an den öffentlichen Gottesdienst zu denken ist. Das schliesst aber nicht aus, dass auch ein spezieller Auftrag wie 1 3. 4 6. 11 und alles, was es hinsichtlich der Kap. 2. 3 besprochenen Verhältnisse zu ordnen gibt, unter dies Ermahnen und Lehren fällt. — Das *εν πνευματι* nach *εν αγαπη* (Rcpt. nach KLP) ist nach überwiegenden Autoritäten zu streichen.

auf ihn bezügliche Prophetenwort in einem besonders feierlichen Akt über ihm ausgesprochen sein. Es ist also nicht eigentlich an die auf ihn hinleitenden Prophetenstimmen (1 18) gedacht (Oec., Theoph., Beza, Otto), wohl gar als ob προφητείας acc. plur. sei und διά c. acc. „in Folge" hiesse (Mck., Hfm.), sondern an die feierliche Wiederholung dieser Weissagung bei seiner Ordination, wobei ganz dahingestellt bleibt, wer dieselbe aussprach, ob Paulus (Aufl. 5), ob die Presbyter (Hth., Lill.) oder gerade anwesende Propheten (Leo). — μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν) vgl. Act 8 18. Hbr 6 2, kann nicht eng mit διὰ προφητείας verbunden werden, sondern gehört zu ἐδόθη und bezeichnet den die Verleihung begleitenden Akt (vgl. 4 4 und II Kor 7 15—8 4), woraus eben folgt, dass derselbe nur symbolische Bedeutung hatte und den Übergang der ihm vom (prophetischen) Geiste zugesicherten Befähigung auf ihn versinnbildete. — τοῦ πρεσβυτερίου) sonst nur Bezeichnung des Synedriums (Lk 22 66. Act 22 5), hier die Gesamtheit der Presbyter, die als ein Collegium gedacht ist. Dass ihre Handauflegung die des Paulus (II Tim 1 6) nicht ausschliesst, liegt auf der Hand, zumal wenn jene als begleitender Akt gedacht ist; sie wird aber erwähnt, um dem Tim jede Scheu bei der auf Grund jenes χάρισμα von ihm zu entfaltenden Tätigkeit dadurch zu benehmen, dass er durch das ganze Presbyterium als fähig und würdig dazu anerkannt war. Gedacht ist natürlich an das Presbyterium der Gemeinde, in welcher er die Ordination empfing. Das ist aber nicht die Gemeinde zu Ephesus (z. B. Hth.), da Tim zu einer zunächst nur auf eine ganz kurze Abwesenheit des Apostels berechneten Tätigkeit (3 14) nicht eine feierliche Ordination empfangen haben kann, sondern seine Heimatgemeinde, aus der ihn Paulus als seinen Gehilfen mitnahm. So die meisten neueren*). — V. **15.** ταῦτα μελέτα) bezieht man allgemein auf das V. 12—14 Gesagte, also darauf, dass Tim sich als Vorbild der Gläubigen erweisen und der Vertretung des Apostels befleissigen soll. Aber, abgesehen davon, dass erst V. 16 auf diese Stücke zurückblickt, wird dann μελετᾷν im Sinne von: Sorge tragen, etwas sorgfältig betreiben genommen, während es im NT nur im Sinne von meditari (Act 4 25, vgl. προμελετᾷν Lk 21 14) vorkommt. Dann aber geht ταῦτα auf die ihm V. 14 in betreff seines χάρισμα zu

*) Man braucht also das διά c. gen. nicht im Sinne von „unter, bei" zu nehmen (Flatt, Mtth.), worauf doch in der Sache auch de W., Wies., Hth. herauskommen. Bck. denkt auch hier (vgl. zu 1 18) an die geistige Schriftauslegung und Erkenntnis als das Vermittelnde für die geistige Begabung (χάρισμα). Ganz verkehrt sehen Hdrch., Leo in dem Ermutigenden der προφητεία die Ursache des sich entwickelnden χάρισμα. Gekünstelt Hfm.: er dürfe die προφητεῖαι nicht Lügen strafen und das Vertrauen der Ältestenschaft nicht täuschen.

erwägen gegebenen Momente, die er erwägen soll, weil solche Erwägung jedes ἀμελεῖν unmöglich machen wird, und die er zur Grundlage seines ganzen Seins machen soll (ἐν τούτοις ἴσθι, vgl. das ἐν αὐταῖς 1 18). Die gangbare Vergleichung des lat. omnis (totus) sum in aliqua re ist ganz unzutreffend, da gerade das Hauptmoment dieser Redensart, die ohnehin im Griech. nicht nachgewiesen, fehlt. Soll aber nur gesagt sein, dass Tim sich mit den aufgetragenen Dingen beschäftigen soll, so ist der Ausdruck (ohne ein: beständig oder drgl.) unglaublich matt, während die Erwägung der ihm verheissenen Gabe und der Art, wie sie ihm verliehen (vgl. Krk.), naturgemäss sein ganzes Sein bestimmen muss. — ἵνα σου ἡ προκοπή) heisst, wie Phl 1 12. 25: *dein Fortschreiten*, nicht: deine Fortgeschrittenheit (Hfm.). Zu φανερὰ ᾖ πᾶσιν vgl. Röm 1 19. Je mehr er sein χάρισμα nicht nur nicht vernachlässigt, sondern durch die Erwägung der ihm widerfahrenen Verleihung desselben sein ganzes Sein bestimmen lässt, desto mehr wird ein stetiger Fortschritt in der Betätigung desselben offenbar werden und dadurch jedes καταφρονεῖν (V. 12), d. h. jeder Grund zur Scheu in der Ausübung desselben von selbst wegfallen. Vgl. Krk.*). — V. **16.** ἔπεχε σεαυτῷ) Das Verb. steht Phl 2 16 c. acc.; ganz wie hier im Sinne von animadvertere (erg. τὸν νοῦν) Act 3 5: *habe acht auf dich selbst.* — καὶ τῇ διδασκαλίᾳ) kann natürlich nur die eigene Lehre und nicht die der anderen sein, die er beaufsichtigen soll (Krk.). Dann aber ist klar, dass hier erst abschliessend auf die beiden Ermahnungen in V. 12f. zurückgeblickt wird, was also nicht schon V. 15 geschehen sein kann. — ἐπίμενε αὐτοῖς) ganz wie Röm 6 1. 11 22f. Das αὐτοῖς kann unmöglich auf das viel zu entfernte ταῦτα V. 15 (so gew., auch Hth.) bezogen werden, sondern nur auf das geforderte doppelte ἐπέχειν (Est., Hdrch., Mck., Krk.): *bleibe dabei***). — τοῦτο γὰρ ποιῶν) wie V. 6:

---

*) Das ἐν vor πᾶσιν (Rcpt. nach DcKLP) ist zu streichen, da es aus Röm 1 19. I Kor 11 19 eingekommen sein wird. — Dieser Absichtssatz macht die gangbare Auffassung des Hauptsatzes ganz unmöglich, da Paulus nicht als die Absicht bei der geforderten Amtstätigkeit das Kundwerden seines Fortschritts in derselben (Hdrch.) oder im christlichen Erkennen und Leben (Hfm.) oder in letzterem allein (Hth., vgl. de W.) gedacht haben kann, selbst wenn man mit Berufung auf das τύπος τῶν πιστῶν annimmt, dass der Fortschritt in diesem sich wirklich in dem V. 12f. Geforderten zeige, was man doch von dem V. 13 Geforderten nicht ohne weiteres sagen kann.

**) Hfm., von der willkürlichen Behauptung ausgehend, dass ἔπεχε mit τῇ διδασκαλίᾳ nicht in gleichem Sinne verbunden sein könnte wie mit σεαυτῷ — während doch ganz absichtlich beides so parallel gestellt wird, weil ja das Achthaben auf sich selbst nach V. 12 nicht weniger der Gemeinde dienen soll als das Achthaben auf die Lehre —, verbindet τῇ διδασκαλίᾳ mit ἐπίμενε, was schon wegen des ganz unmotivierten

wenn du dies tust. — *καὶ — καὶ*) *sowohl — als auch*, vgl. I Kor 1 22. 6 14. — *σεαυτὸν σώσεις*) steht nicht von höherer Vervollkommnung (Theoph.) oder Belohnung (de W.), sondern im technischen Sinne des NT, der aber nicht auf den positiven Begriff des Seligmachens (Luther), der Beförderung des Heiles führt (Hth.), sondern auf die definitive Errettung vom Verderben, welche echt paulinisch davon abhängt, dass Tim die ihm aufgetragene Pflicht treu erfüllt (vgl. m. Bibl. Theol. § 98, 6), zumal ja zu ihr auch das *ἔπεχε σεαυτῷ* im Sinne von V. 12 gehört. — *καὶ τοὺς ἀκούοντάς σου*) indem er sie durch Beispiel und Lehre im rechten Christenleben fördert. Das *ἀκούειν τινός* kommt sonst nicht bei Paulus vor, aber häufig bei Lukas. Nur wenn sie empfänglich auf ihn hören (Act 3 22f. nach Dtn 18 15), kann ja sein Lehren diesen Erfolg haben (Krk.).

Kap. V.

Der Abschnitt 4 12. 5 1—6 2 ist nach Kn. ein buntscheckiges Mosaik aus den Quellen J (4 12. 5 1. 2. 3. 4b. 5. 6. 11—15. 19—23), L (5 7. 8), KO (5 9. 10. 16. 4a. 17. 6 1. 2). Hss., welcher Kap. 4 für einen Bestandteil des ursprünglichen, die Irrlehrer betr. Briefes hält, erkennt in 5 1—25 (V. 7?) eins der Einsatzstücke, welche die kirchl. Verfassung behandeln.

V. 1. 2. Vom Verhalten gegen die verschiedenen Altersklassen beiderlei Geschlechts. Es ist nur in einem eigentlichen Briefe, nicht in einer irgend prämeditierten Komposition verständlich, wie der Verf. nach der allgemeinen, durchaus den Charakter des Abschliessenden tragenden persönlichen Ermahnung 4 13—16 noch einmal auf etwas Einzelnes kommt. Und zwar knüpft diese Einzelermahnung aufs engste an 4 13 an. War dort von der Paraklese in der Gemeindeversammlung die Rede, so handelt es sich hier um die Privatseelsorge, die Tim in der Ermahnung einzelner Personen an des Apostels statt üben soll. Wie wenig es sich aber hier um die Geltendmachung einer Autoritätsstellung als solcher handelt, zeigt die Vorschrift, dass die Art des Ermahnens sich ganz nach dem Altersverhältnis des Tim zu den zu Ermahnenden richten soll. Wenn Tim sich seiner Jugend wegen nicht soll verachten lassen (4 12), so soll er doch auch in seinem ganzen Auftreten

---

Nachdrucks, den es dadurch erhält, nicht angeht, und nimmt *αὐτοῖς* nach Grot., Bng. maskulinisch als dat. commodi. So unmöglich ersteres, auch wenn man auf das *πᾶσιν* V. 15 reflektieren wollte, und so offenbar gezwungen letzteres ist, so hat doch Hfm. allein richtig erkannt, dass die gangbare Beziehung des *αὐτοῖς* auf *ταῦτα* V. 15 unhaltbar ist.

stets derselben eingedenk bleiben. — πρεσβυτέρῳ) ist nach dem Zusammenhange ohne Zweifel Altersbezeichnung, wie Joh 8 9, und bezeichnet einen Mann, der in höherem Lebensalter steht als er, wie Paulus selbst, ohne dass gerade an Greise gedacht ist (Plitt). — μὴ ἐπιπλήξῃς) ἅπ. λεγ., eig. drauf losschlagen, hier natürlich mit Worten: hart anfahren wegen etwaiger Vergehungen. — ἀλλὰ παρακάλει ὡς πατέρα) Die notwendige Ermahnung (1 3. 2 1) soll mit der Pietät erteilt werden, die dem Tim seiner Jugend wegen (4 12) einem Älteren gegenüber, der sein Vater sein könnte, zukommt. — νεωτέρους) sind jüngere, im Alter ihm mehr gleichstehende Männer, also ebenfalls reine Altersbezeichnung, wie Joh 21 18. An Diakonen (Mck.) ist so wenig zu denken, wie Act 5 6 (vgl. Lk 22 26). I Pt 5 5. — ὡς ἀδελφούς) Wie dort die Pietät, so soll hier das Bewusstsein brüderlicher Gleichstellung alles, was über das schlichte Ermahnen hinausgeht, verbieten. Man kann nicht schärfer jeden hierarchischen Charakter der Amtsführung ausschliessen, als durch diese Vorschrift. — V. **2.** πρεσβυτέρας ὡς μητέρας) beweist schlagend, dass das gegenüberstehende πρεσβυτέρῳ Altersbezeichnung ist. — νεωτέρας ὡς ἀδελφάς) Zu ergänzen ist wie bei allen Akkusativen das einfache παρακάλει. Daraus folgt, dass ἐν πάσῃ ἁγνείᾳ nicht im engeren Sinne von Keuschheit (Hth., Hltzm., Lill.) genommen werden kann, was auch schon das πάσῃ (vgl. 1 16. 2 2) verbietet, sondern nur von dem Vermeiden aller verdächtigen Vertraulichkeit (de W.), welches auch jeden Schein von unreiner Gesinnung (in geschlechtlicher Beziehung) fernhält (vgl. Chrys.). Trotzdem kann natürlich von einer Ausdehnung des Zusatzes auf alle vorigen Glieder nicht die Rede sein.

V. **3—8.** Von der Witwenversorgung. Ein Zeichen der freien Gedankenbewegung ist, dass der Verf. wieder auf einen Einzelpunkt kommt, bei dem es sich nicht sowohl um des Tim persönliches Verhalten, als vielmehr um die Ordnung einer Gemeindeangelegenheit handelt, wie Kap. 2. Doch wird nicht nur durch eine persönliche Ermahnung (V. 3) dazu übergeleitet, sondern auch V. 7 hervorgehoben, was Tim dabei speziell zu tun hat.

In dem Abschnitt 5 3—16 erkennt Kn. ein Mosaik aus Fragmenten der drei Quellen J (5 3. 4b. 5. 6. 11—15), KO (5 9. 10. 16. 4a) und L (5 7. 8). Das Stück aus J enthält Bestimmungen seelsorgerlicher Art, das aus KO sozialökonomische Anordnungen. Hesse rechnet das Stück 5 3—16 zu den Einsatzstücken in das echte Paulusschreiben (p. 138).

χήρας τίμα) Dass τιμᾶν nicht heissen kann: für einen sorgen, ihn unterstützen (so die meisten u. zuletzt de W.), bedarf keines Nachweises. Wenn auch nach 5 17f. die Ehrung

unter Umständen in der Gemeindeverpflegung zum Ausdruck kommen kann, so leidet das hier durchaus keine Anwendung (gegen Wies., Bck., Sod., Krk.), da ja keinesfalls Tim die Witwen durch Unterstützung ehren kann, sondern es nach Analogie von V. 9 heissen müsste: χήραι τιμάσθωσαν. Es kann also nur an ein Ehren gedacht werden, wie es Eph 6 2 nach Ex 20 12 von den Kindern für die Eltern, I Pt 2 17 von den Untertanen gegenüber der Obrigkeit gefordert wird. So Schlrm., Leo, Mtth., Hth., Hfm., Oost., Plitt, Hltzm. Was aber auch von diesen Auslegern nicht genügend beachtet wird, ist die Frage, weshalb gerade für die Witwen (χῆραι, wie I Kor 7 8) eine besondere Ehrerbietung verlangt wird. Denn dass dieselben als ihres Alters wegen oder gar als univirae (Hltzm.) solcher Ehre wert sind, wird durch V. 11. 14 ausgeschlossen, wonach es auch jüngere Witwen gibt, und durch V. 9, wonach die univirae nur für eine besondere Beamtung in betracht kommen. Sobald man aber das rechte Verhalten der Witwen hinzunimmt, bleibt unbegreiflich, warum solche, die ihres Verhaltens wegen ehrenwert sind, Witwen sein müssen, um diese Ehrerbietung für sich zu fordern. So bleibt nur übrig, dass die Witwen als solche, die Gott ihres Ernährers und Versorgers beraubt hat, nun der Gemeinde als besondere Gegenstände der Fürsorge und Pflege anvertraut gedacht sind, wodurch sie gleichsam als Schützlinge Gottes ein besonderer Gegenstand der Ehrerbietung für jedermann werden und darum auch für Tim. Vgl. Ex 22 21ff. Dtn 24 17. 27 19. 14 29. 24 19. 26 12f. — τὰς ὄντως χήρας) Der Ausdruck ist durchaus paulinisch; denn die Näherbestimmung eines Subst. durch ein Adv. (Win. § 54, 2) ist gerade bei Paulus nicht selten (I Kor 8 7. 12 31. Phl 1 26), und ὄντως bezeichnet genau wie I Kor 14 25. Gal 3 21 soviel als: *wirklich,* seinem Wesen nach. Eine Witwe aber, die es wirklich ihrem Wesen nach ist, kann nur eine gänzlich verlassene, völlig alleinstehende sein (Hfm., Krk.), zumal ja χῆρος eigentlich „beraubt, entblösst" heisst (Bck.). Das ist aber eine Witwe, die nicht nur des Mannes beraubt ist, sondern auch keine anderen Anverwandten mehr hat (vgl. V. 4. 5), und nur als solche kann sie ja von Gott der Obhut der Gemeinde übergeben sein, ohne dass deshalb der Begriff der Hilflosigkeit einzutragen wäre, wozu de W. nur durch seine falsche Deutung des τίμα kommt. Irgend eine Beziehung auf ihr religiös-sittliches Wohlverhalten (Schlrm., Leo, Plitt), das Chrys., Hth., Mllr., Lill. wenigstens mit dem Richtigen verbinden, ist durch den Ausdruck schlechthin ausgeschlossen, da dies mit dem Wesen der Witwen als solcher nichts zu tun hat. Die Unterscheidung von solchen aber, „die nur so heissen, ohne es zu sein", setzt die Baursche Fiktion von Jungfrauen voraus, die Witwen genannt werden (vgl. Einl. § 4, 4). — V. 4. εἰ δέ τις χήρα τέκνα ἢ ἔκγονα ἔχει)

Der Gegensatz gegen das Vorige erhebt es über allen Zweifel, dass ἡ ὄντως χήρα V. 3 eine Witwe ist, die keine Kinder oder Nachkommen hat. Die Behauptung, dass der Ausdruck τέκνα ἔχειν (3₄) die Kinder als abhängig von der Mutter erscheinen lasse (Hth., Hltzm.), ist durch nichts zu begründen, da dies doch nur in dem ἔχειν liegen könnte und V. 16 umgekehrt ἔχειν χήρας, 6₂ ἔχειν δεσπότας steht. Dass weder der Ausdruck τέκνα (Tit 1₆: τέκνα πιστά, vgl. II Kor 12₁₄), noch ἔκγονα (Prv 24₂₀), welches die Nachkommen ohne Beschränkung auf die τέκνα τέκνων (Hth. u. a. nach Hesych.) bezeichnet (JSir 40₁₅: ἔκγονα ἀσεβῶν οὐ πληθυνεῖ κλάδους), auf „Unmündige" (Hltzm.) hinweist, bedarf keines Nachweises, zumal beide ja sichtlich gewählt sind, weil es darauf ankommt, dass sie von ihr geboren sind (τίκτειν — ἐκγίνεσθαι). — μανθανέτωσαν) vgl. 2₁₁. Als Subj. denken die meisten Väter, Luther, Calv., Grot., Calov, Hth., Hfm., Hltzm. die Witwen *). Allein das macht das gegensätzliche δέ ganz unmöglich, da bei dieser Fassung kein Gegensatz gegen V. 3 herauskommt, zu dem diese Forderung an die Witwen überhaupt in keinerlei logischer Beziehung steht. Dazu kommt, dass der Plural, wenn nicht eine Zweideutigkeit entstehen soll, nur auf die Mehrheit der τέκνα ἢ ἔκγονα gehen kann, die also das Subjekt zu μανθανέτωσαν sein müssen (vgl. Sod., Lill., Krk.). Dann erst ist der Gegensatz klar, dass eine Witwe, die noch Nachkommen hat, nicht wahrhaft ihres Versorgers beraubt ist, weil diese ihre natürlichen Versorger sind oder lernen müssen, es zu werden. Solche also meint der Apostel nicht mit den Witwen, welche Tim als Gottes Schützlinge und Pfleglinge der Gemeinde ehren soll. — πρῶτον) könnte, wenn die Witwen Subjekt wären, nur heissen: ehe sie sich ausser dem Hause zu tun machen, sich den Gemeindeinteressen widmen (Hfm., Hltzm., Hth., Mllr.), was doch dem Kontext völlig fern liegt und nur durch einen Vorblick auf das über die kirchliche Verwendung der Witwen Gesagte (V. 9ff.) eingetragen wird, von der hier noch garnicht die Rede ist, wenn man nicht das τιμᾶν V. 3 direkt auf die Aufnahme derselben in den Stand kirchlicher Beamten beziehen

*) Dass der Nachsatz notwendig dasselbe Subjekt haben müsse wie der Vordersatz (Mtth.), oder die Satzbildung dadurch auch nur korrekter werde (Hth.), ist eine willkürliche Behauptung; vielmehr ist es höchst zweifelhaft, ob in einem Falle wie hier, wo nicht ἡ χήρα im generischen Sinne vorhergeht (wie 2₁₅ ἡ γυνή), sondern τις χήρα, von dessen kollektiver Fassung (Win. § 67, 1) doch streng genommen nicht die Rede sein kann, der Plur. auch nur auf den in τις χήρα enthaltenen Allgemeinbegriff der Witwen gehen kann. Dazu bleibt unbegreiflich, warum sie erst als Witwen lernen sollen, was sie doch, ehe sie Witwen wurden, längst gelernt und geübt haben müssen. — Das nur in wenigen Min. u. Vers. sich findende καλον και (Rcpt.) vor αποδεκτον stammt aus 2₃.

will, was keiner der Ausleger gewagt hat. Die gewöhnliche Beziehung auf die Verpflegung der Witwen, welche zuerst ihren Angehörigen zukommt, ehe die Gemeinde damit belastet werden darf, ist freilich ungenau, da von dieser direkt weder V. 3 noch in diesem Verse die Rede ist. Allein sobald man das τιμᾶν richtig fasst, ist doch klar, dass dieses in erster Linie den eigenen Nachkommen der Witwe zukommt, und dass erst, wo diese wegen ihrer Unmündigkeit oder Mittellosigkeit nicht imstande sind, die gottgeordneten Pfleger und Versorger einer Witwe zu werden, genau der Fall eintritt, um deswillen Paulus von Tim das Ehren der ὄντως χήραι verlangt. — τὸν ἴδιον οἶκον) Die Behauptung, dass nach 3₄. ₁₂ nur das Haus gemeint sein könne, das die Witwe mütterlich zu regieren hat (Hfm.), widerlegt sich von selbst dadurch, dass dann den Gegensatz zu dem ἴδιος οἶκος nur der οἶκος θεοῦ bilden könnte, an dessen Regiment die Witwen auch nicht teilnehmen, wenn sie im Gemeindedienst verwandt werden. Wenn Hth. sagt, dass die unerwachsenen Kinder notwendig zum οἶκος der verwitweten Mutter gehören, aber zum οἶκος eines erwachsenen Kindes oder Enkels nicht notwendig die Mutter oder Grossmutter, so ist eben der Nachweis nicht geliefert, dass hier von unmündigen Kindern die Rede ist, vielmehr das Umgekehrte im Vordersatz ausdrücklich vorausgesetzt. Wenn Hltzm. das einfache αὐτήν verlangt, so übersieht er, dass es nicht auf die Regelung eines einzelnen Falles ankam, sondern auf die Feststellung eines allgemeinen Grundsatzes, in dessen Formulierung zugleich seine Motivierung liegen sollte. Dies war aber nur der Fall, wenn die Witwe als Bestandteil der ihnen speziell angehörigen familia bezeichnet wurde, gegen welche sie die nächsten Pflichten haben, während nur für die Witwe, welche nicht mehr einer solchen familia angehört, weil sie eben aller Angehörigen beraubt ist, der οἶκος θεοῦ eintreten muss. — εὐσεβεῖν) An diesem Ausdruck scheitern alle Versuche, die Witwe als Subjekt zu denken; denn so gewiss derselbe, weil er ursprünglich die fromme Verehrung der Gottheit bezeichnet (Act 17₂₃), auch auf die pietas gegen Personen bezogen werden kann, die nach göttlicher Ordnung einem vorgesetzt sind oder unter besonderem Schutze der Gottheit stehen, wie die Fremdlinge, so unmöglich ist es, dass das pflichtmässige Verhalten der Eltern gegen Kinder als Pietätspflicht bezeichnet werde*). Aber selbst wenn man sich

*) Wie der Ausdruck τὸν ἴδιον οἶκον nicht bloss gewählt ist, weil kein bestimmtes verwandtschaftliches Verhältnis ins Auge gefasst (Wies.), weil das εὐσεβεῖν als Sache des Familiensinnes, der Familienehre angesehen wird (de W.), oder weil die Verpflegung der Witwen zur Hausschule und zum Hausgottesdienst gehört (Bck.), so rechtfertigt die blosse Reflexion auf die Heiligkeit des Familienbandes (Hfm.) oder die Unterschiebung eines Dienens „mit treuem Herzen“ (Hth., Hltzm.,

die Möglichkeit des Ausdrucks irgendwie zurechtlegen wollte, steht derselbe im Widerspruch mit der Auffassung, wonach die Witwen sich ihrem Hause widmen sollen, statt sich mit Gemeindeangelegenheiten zu beschäftigen, da dann nicht eine Gesinnung, sondern eine Tätigkeit ausdrücklich genannt sein müsste, die ihnen keine Zeit zu jenem εἰσεβεῖν lässt. Dagegen entspricht der Ausdruck dem Zusammenhange aufs vortrefflichste, wenn an die kindliche Pietät gedacht ist, welche es der Mutter oder Grossmutter nie an Fürsorge fehlen lassen wird, sodass die Gemeinde garnicht in die Lage kommt, in ihnen die Schutzbefohlenen Gottes zu ehren. Erst dann wird die Korrespondenz zwischen V. 4 und V. 3 ganz klar; denn der nächste Ausdruck jenes εὐσεβεῖν ist nach Ex 20 12 das τιμᾶν mit allen seinen Konsequenzen (vgl. Mt 15 5), und das richtig gefasste τιμᾶν der Witwen, als der Schutzbefohlenen Gottes, ist so gut ein εὐσεβεῖν, wie das der Fremdlinge. — καὶ ἀμοιβὰς ἀποδιδόναι) Das ἀποδιδόναι steht gerade so von pflichtmässiger Leistung Röm 13 7. I Kor 7 3; dass aber Paulus statt des ἅπ. λεγ. ἀμοιβή vielmehr ἀντιμισθία (II Kor 6 13) gebraucht haben würde (Schlrm.), ist eine ganz unzutreffende Bemerkung, da dieses den entsprechenden Lohn einer Leistung, jenes aber zunächst und ganz überwiegend die Erwiderung einer empfangenen Wohltat ist. — τοῖς προγόνοις) nur noch II Tim 1 3, kann hier um so weniger befremden, als der Ausdruck sichtlich durch das ἔκγονα motiviert ist. Schon darum aber muss an die πρόγονοι dieser ἔκγονα gedacht sein. Der Gedanke, dass die Witwen an ihren Nachkommen vergelten sollen, was sie von ihren Vorfahren empfangen haben, ist nicht nur gesucht und weit hergeholt (de W., Wies.), sondern wortwidrig, da der Ausdruck unmöglich eine indirekte Vergeltung bezeichnen, sondern nur auf etwas hinweisen kann, was die πρόγονοι selbst empfangen. Dass πρόγονοι auch von lebenden Vorfahren gebraucht werde, zeigt Plat. leg. XI, 931 ff.; und wenn es nicht der Fall, würde daraus nur folgen, dass Paulus das Wort dem Gedankenspiel zu Liebe sprachwidrig angewandt hat. Dass man αὐτῇ erwarte, ist auch hier ganz verkehrt, da es darauf ankam, einen für Kinder und spätere Nachkommen zugleich passenden Ausdruck zu finden für das Verhältnis, welches die Pflicht dankbarer Wiedervergeltung von selbst in sich trägt. — τοῦτο γάρ ἐστιν ἀπόδεκτον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ) vgl. 2 3. — V. 5. ἡ δὲ ὄντως χήρα) kehrt durch den Gegensatz der noch nicht ganz des Versorgers beraubten (V. 4) zu der ὄντως χήρα V. 3 zurück und beweist darum,

---

Mllr., vgl. Luther: göttlich dienen) nicht die direkte Bezeichnung des οἶκος als Objekt des εὐσεβεῖν, weshalb Mtth. erklären wollte: in Bezug auf das eigene Haus Frömmigkeit erweisen.

dass dieses weder zugleich (Plitt), noch allein (Schlrm., Leo) irgend eine religiös-sittliche Beschaffenheit, sondern nur eine Witwe, die es dem Wesen nach ist, d. h. eine wirklich des Versorgers beraubte bezeichnet. Das καὶ μεμονωμένη (ἅπ. λεγ.) ist allerdings nicht bloss „epexegetische Beifügung" (Wies., Hth.), fügt aber auch nicht zu der religiös-sittlichen Qualifikation erst die Vereinsamung als ein neues Moment hinzu, sondern bezeichnet, dass die Witwe, welche dem wahren Wesen einer Witwe entspricht, auch eine vereinsamte im Sinne von V. 4 ist (bem. das Fehlen des Artikels). Denn eine Witwe, welche nie Nachkommen gehabt hat, ist freilich nicht derselben beraubt, wie ihres Mannes, und doch gehört nach V. 4 die Vereinsamung auch in dieser Beziehung zu dem Begriff der Witwe im eigentlichen Sinne, wie ihn Paulus V. 3 gefasst haben will. Nur kommt dies Moment nicht in betracht, weil sie darum keine hat, für die sie sorgen muss (Hth.), sondern ausschliesslich, weil sie keine hat, die sie versorgen. — ἤλπικεν ἐπὶ κύριον) Zum Perf. vgl. 4 10. Sobald man dies als ein der Witwe erteiltes Lob fasst, wie gewöhnlich, entsteht allerdings die Schwierigkeit, dass man dies weder als die Explikation der Idee einer solchen Witwe in ihrer tatsächlichen Verwirklichung (Mtth., Hth., Mllr.), noch als die Voraussetzung, unter der das τιμᾶν V. 3 gefordert ist (de W., Wies.), fassen kann; dadurch wird immer entweder in den Begriff der ὄντως χήρα etwas Fremdartiges eingetragen oder das τιμᾶν auf die Unterstützung bezogen*). Vielmehr liegt darin

*) Die Rcpt. επι τον θεον hat Trg. nach AKL aufgenommen und WH. i. txt. Allein diese LA ist der Konformation nach τοῦ θεοῦ V. 4 höchst verdächtig. Tisch. hat d. Artikel weggelassen, WH. eingeklammert nach CFGP, aber diese LA ist vollends der Konformation nach 4 10. I Pt 3 5 verdächtig. Am meisten empfiehlt sich das einfache επι κυριον (ℵ), das WH. a. R. haben, da zur Einbringung dieser LA kein Grund ersichtlich ist und aus ihr sich am leichtesten die Entstehung des επι θεον erklärt, während der Art. leichter hinzugefügt (D) als weggelassen ward, vielleicht schon unter dem Einflusse der LA θεον. — Der Unterschied der Konstruktion mit dem Acc. (vgl. das ganz synonyme εἰς ὅν II Kor 1 10) von der mit dem Dat. beruht, wie jene Stelle zeigt, nicht darauf, dass das ἐπί oder εἰς c. acc. das Ziel bezeichnet, worauf die Hoffnung gerichtet ist (Hth., Hltzm.), sondern lediglich darauf, dass, während ἐπί c. dat. die Vorstellung ausdrückt, dass die Hoffnung auf Gott ruht, dieses die Hoffnung als eine solche bezeichnet, welche sich auf Gott gegründet hat und stetig auf ihn gründet. Hier ist das Hoffen in seiner Aktion aufgefasst, dort in dem Zustand, welcher das Resultat derselben ist. Die Unmöglichkeit der gangbaren Auffassung hat Hfm. gefühlt und sich dadurch zu der gekünstelten Konstruktion verleiten lassen: ἡ δέ, ὄντως χήρα καὶ μεμονωμένη, ἤλπικεν ἐπὶ τὸν θεόν, καὶ προσμενεῖ, d. h.: welche aber, wirklich verwitwet und vereinsamt, ihre Hoffnung auf Gott gesetzt hat und hält, die wird dann auch etc. So wenig dies Verständnis der Worte dem einfachen Leser irgend zuzutrauen, so klar ist, dass die de W.'sche Fassung, wie er selbst sagt,

lediglich, dass eine ihres Versorgers beraubte und auch wegen des Mangels an Nachkommen vereinsamte Witwe niemanden mehr hat, auf den sie ihre Hoffnung (auf Versorgung) setzen kann, als den Herrn (*κύριος* im alttestamentlichen Sinne von Jehova, wie auch sonst bei Paulus, vgl. m. Bibl. Theol. § 76, 6. Anm. 3, weil dem Apostel das alttestamentliche בְּטַח אֶל יי vorschwebt, vgl. Ps 4₆ LXX), wie schon Pfldr. richtig gesehen hat und von Hltzm. mit Unrecht bestritten wird. Denn da von gläubigen Witwen die Rede ist (vgl. Hth.), versteht es sich allerdings von selbst, dass sie dann auch auf ihn ihre Hoffnung setzen. — *καὶ προσμένει*) vgl. 1₃; hier mit dem Dativ, wie Act 13₄₃, vom Verharren beim Gebet (*ταῖς δεήσεσιν καὶ ταῖς προσευχαῖς*, vgl. 2₁) bei Nacht und Tag (*νυκτὸς καὶ ἡμέρας*, wie I Th 2₉. 3₁₀). So gewiss dies nicht etwa einen Gegensatz bildet gegen die Fürsorge für ihre Nachkommen, die doch mit stetem Gebet verbunden sein kann und soll, so gewiss beweist auch dieser Zug gegen die falsche Fassung von V. 4. Vielmehr ist das stete Gebet zu dem, der die Witwen versorgt, nur die Folge davon, dass sie ihre ganze Hoffnung auf Gott setzt. Ist das aber naturgemäss mit der ganzen Situation einer vereinsamten Witwe verbunden, so ist damit der Gedanke zu seiner Vollendung gekommen, dass man solche Witwen als Schutzbefohlene Gottes ehren soll (V. 3), da ihre Hoffnung auf Gott nicht getäuscht werden, ihr stetes Gebet zu Gott nicht unerhört bleiben darf. Vgl. Krk. Von einer Nachbildung von I Pt 3₅ oder gar von Lk 2₃₇ (Hltzm.) kann bei der kontextmässigen Fassung dieser Aussage nicht die Rede sein. — V. 6. *ἡ δὲ σπαταλῶσα*) wie Jak 5₅ (vgl. JSir 21₁₅). Zu ergänzen ist nicht das einfache *χήρα*, sondern das Subjekt aus V. 5 *ὄντως χήρα καὶ μεμονωμένη*, zu dem es also keinen Gegensatz bildet. Erst hier tritt hervor, dass es auch eine gänzlich vereinsamte Witwe geben kann, welche nicht nur keines Versorgers bedarf, weil sie vollauf hat, sondern ihre Habe auch zu schwelgerischem und üppigem Leben verwendet, statt zu leben, wie es sich für eine gläubige Christin ziemt. Der Gegensatz, dass sie nur sich selbst lebt und keinen Beruf mehr in der Welt hat (Hfm.), ist rein um der falschen Deutung von V. 4 willen eingetragen. — *ζῶσα τέθνηκεν*) *obwohl lebend* (im physischen Sinne, vgl. Röm 6₁₀. II Kor 5₁₅. Gal 2₂₀), *ist sie tot* d. h. des wahren Lebens entbehrend im religiös-sittlichen Sinne. Man braucht den Ausdruck nicht aus Lk 15₂₄ entlehnt sein zu lassen (Hltzm.), da Paulus Röm 7₁₀. ₂₄

---

deutlicher ausgedrückt wäre: Eine wahre und vereinsamte Witwe aber, welcher die Unterstützung gewährt wird, erinnere daran, dass es ihr zukommt etc., und dass die Berufung von Wies., Hth. auf I Kor 7₃₂ff. nicht zutrifft. Vgl. dagegen Mllr.

genau denselben Begriff eines geistigen Todes hat. Da sie ja sogar zu üppigem Leben vollauf hat und nirgends angedeutet ist, dass sie etwa empfangene Unterstützungen vergeudet (Hdrch. u. a.), so kann in keiner Weise gemeint sein, dass sie keine Unterstützungen empfangen soll (Wgsch., Hnr., Mck., Bck.); aber es ist auch nicht bloss die negative Darstellung dessen, was Paulus von der ὄντως χήρα erwartet (Wies.), oder zur sittlichen Abschreckung gesagt (de W., Hth.). Vielmehr, nachdem V. 5 gesagt ist, warum die Einsame, wie V. 3 gefordert, geehrt werden soll, wird hier im Gegensatz auf einen Fall verwiesen, wo eine vereinsamte Witwe allerdings jener Ehre nicht wert ist (Bng., Hfm.). Durch diesen Gegensatz aber tritt hervor, dass das V. 5 charakterisierte Verhalten der vereinsamten Witwe das naturgemässe ist, was überall da vorausgesetzt werden kann, wo nicht das geistliche Leben völlig erstorben ist. — V. **7.** καὶ ταῦτα παράγγελλε) vgl. 4 11, braucht nicht auf V. 6 beschränkt zu werden (Chrys., Theoph., Hltzm.), da durch den Gegensatz von V. 6 die Schilderung des Lebens der vereinsamten Witwen allerdings den Charakter einer Forderung erhalten hat, die sich an alle richtet, welche nicht lebendig tot sein und heissen wollen. Es kann aber nicht auf V. 4 mit bezogen werden (Hth., Hfm., Sod., Lill.), da, wie man es auch erkläre, der Apostel hierauf V. 8 zurückkommt, geschweige denn auf V. 3f. (Leo, Mtth.), sondern geht auf V. 5f. (de W., Wies., Krk.). — ἵνα ἀνεπίλημπτοι ὦσιν) vgl. 3 2, sc. die Witwen, und nicht zugleich ihre Kinder und Enkel (Hdrch., Flatt), was die richtige Beziehung des ταῦτα und der folgende Vers verbietet. — V. **8.** εἰ δέ τις) bildet, was gewöhnlich übersehen wird, einen Gegensatz zum Vorigen. Dieser kann aber nicht darin bestehen, dass man den Gedanken einträgt, die wirklichen Witwen solle Tim unterstützen, die nicht wirklichen aber die Ihrigen (Wies.: tun sie das aber nicht etc.), weil davon ja in V. 7 garkeine Rede ist. Vielmehr liegt in dem δέ: den Kindern und Enkeln aber, von denen V. 4 die Rede war, kann das dort Geforderte nicht erst befohlen werden, damit sie unangreifbar seien; weil sie, wenn sie jene Pflicht nicht erfüllen, den Glauben verleugnet haben und schlimmer als Heiden sind. Die, welche in V. 4 eine Mahnung an die Witwen gefunden haben, müssen es natürlich auch hier tun, da wohl nur Hfm finden konnte, dass „beide Verse nichts mit einander zu tun haben". Ganz unmöglich ist natürlich eine Zusammenfassung der Kinder und Witwen (Theod., Calv., Grot., Mtth., vgl. Lill.). — τῶν ἰδίων καὶ μάλιστα οἰκείων) ist natürlich maskulinisch und nicht neutrisch gemeint und bezeichnet die Angehörigen im weitesten Sinne, also mit Einschluss solcher, die nicht durch Familienbande verbunden sind (vgl. z. B. Joh 1 11. 13 1), aber in irgend einem Verhältnisse zu ihnen stehen,

das ihnen Verbindlichkeiten gegen sie auferlegt, z. B. in dem der Landsmannschaft in der Fremde, der Berufsgenossenschaft u. dgl. Dagegen sind die *οἰκεῖοι* die Hausgenossen im engeren Sinne (Eph 2 19), die zur familia gehören, aber natürlich nicht die *οἰκεῖοι τῆς πίστεως* Gal 6 10 (Mck.)*). — *οὐ προνοεῖ*) ist nicht unpaulinisch, vgl. II Kor 8 21, wo es sicher echt ist. Es heisst prospicere alicui, für jemand Vorsorge treffen. — *πίστιν ἤρνηται*) nicht weil sie seine Glaubensgenossen sind (Hfm.), als welche sie ja eben in dem *τῶν ἰδίων καὶ μάλιστα οἰκείων* nicht charakterisiert sind, auch nicht, weil aus dem Glauben die Liebe hervorgehen muss (Bck.), was viel zu allgemein für den bestimmten Fall, um den es sich handelt. Richtig Bng.: fides enim non tollit officia naturalia sed perficit et firmat (vgl. Hth., Plitt). Das *ἀρνεῖσθαι* kommt sonst in den paulin. Briefen nicht vor, aber zu dem echt paulin. Gedanken vgl. I Kor 7 17—24. — *καὶ ἔστιν*) Bem. die Betonung des *ἔστιν*, welches sagt, was er ist, im Gegensatz zu dem, was er tut. — *ἀπίστου*) bezeichnet, wie überall bei Paulus (auch II Kor 4 4, gegen Hth.) und nicht bloss hier (Hltzm.), den Nichtchristen, der durch das ihm ins Herz geschriebene Gesetz (Röm 2 15) getrieben wird, diese Pflicht zu erfüllen (Krk.). — *χείρων*) sonst nicht bei Paulus; im sittlichen Sinne, obwohl nicht von Personen, steht es noch Mt 12 45. Lk 11 26. II Pt 2 20. Die Reflexion darauf, dass den Christen seine höhere Erkenntnis verantwortlicher macht (Calv.), ist ungehörig, da ja nicht von einem Nichtchristen die Rede, der jene Forderung ebenfalls nicht erfüllt.

V. 9—16. Von den kirchlichen Witwen. — *χήρα καταλεγέσθω*) Der nur hier vorkommende Ausdruck heisst sicher nicht: erwählen (Köll. I, p. 72), wofür überall im NT

*) Der Art. vor *οικειων* (Rcpt. nach CKLP) ist ohne Zweifel nach *των ιδιων* wiederholt. Die Medialform *προνοειται*, die Tisch. nach ℵD*FGK aufgenommen u. WH. a. R. haben, ist zwar nicht der Konform. nach Röm 12 17 (Hth.), aber nach dem folgenden *ηρνηται* verdächtig und daher das *προνοει* (Rcpt. nach ACLP), das WH. txt. und Trg. a. R. haben, vorzuziehen. — Hfm. nimmt *μάλιστα οἰκείων* nach Act 26 3 gleich *οἰκειοτάτων* und denkt bei dem, der für die Seinen und allernächsten Verwandten nicht sorgt, ohne jede Rücksicht auf den Zusammenhang an einen Hausvater, indem er behauptet, *προνοεῖν* sei die Fürsorge für diejenigen, die man sterbend hinterlassen wird! Er beruft sich für diese ungeheuerliche Deutung auf das Fehlen des Art. vor *οἰκείων*, das allerdings nicht damit zu erklären ist, dass beide zu einer Klasse gehören (Hth.), da, wenn das Gesagte insonderheit von ihnen gilt, *τῶν ἰδίων* und *οἰκείων* zwei verschiedene Objekte zu *οὐ προνοεῖ* sind. Vielmehr ist gemeint: der Angehörigen und insonderheit (*μάλιστα*, wie 4 10) solcher, welche Hausgenossen sind; denn diese sind ja erst recht auch *ἴδιοι*. Das artikellose *οἰκείων* benennt nicht andere Personen, sondern charakterisiert eine Art von Angehörigen, von denen das Gesagte am meisten gilt.

ἐκλέγειν steht, sondern: in ein Verzeichnis eintragen. Ganz falsch meint Hltzm., es werde, nachdem V. 4 und V. 6 zwei Arten von Witwen von den ὄντως χήραι unterschieden, nun gesagt, welcherlei Witwen zu diesen zu rechnen seien. Denn was unter den ὄντως χῆραι gemeint sei, ist V. 4f. hinlänglich klargestellt. Es kann aber unser Satz schon darum das χήρας τίμα V. 3 nicht aufnehmen, um es etwa näher zu bestimmen, weil die Erörterung über dasselbe durch V. 7f. sichtlich abgeschlossen ist, und der Übergang in eine die Gemeinde betreffende Anordnung die Absicht einer näheren Erläuterung von V. 3 völlig unersichtlich machen müsste. Vielmehr kann nur etwas ganz Neues beginnen und schon darum nicht von einer Aufnahme in die Liste der zu unterstützenden Witwen (s. d. meisten Väter, Calv., Win., Küb., Lill.) die Rede sein; denn wenn auch von der Witwenunterstützung als solcher V. 3—8 nicht geredet ist, so lag dieselbe doch in der Konsequenz des dort geforderten Ehrens. Kn. denkt auch hier an eine Aufzeichnung zum Zweck der Belohnung in Form einer Ehrenversorgung, nicht eigentlich Unterstützung: Ehrenwitwen. Unmöglich aber kann die Unterstützung von den V. 9f. genannten Bedingungen, die teilweise eine gewisse Wohlhabenheit voraussetzen und jedenfalls die christliche Wohltätigkeit in völlig unzulässiger Weise beschränken würden, abhängig gemacht und im Falle gleicher Bedürftigkeit den jüngeren Witwen (V. 11) versagt werden. Es kann sich also nur um die Einschreibung zu einem kirchlichen Ehrenamte handeln, das ähnlich wie das Bischofs- und Ältestenamt eine notorische Tadellosigkeit, ja Auszeichnung in ihrem bisherigen Leben voraussetzt, welche ihr das dafür notwendige Ansehen in der Gemeinde gewährleistet. Dass dieses nun das Diakonissenamt sei (Pelag., Schlrm., Mck., Bck.), ist ganz unwahrscheinlich, da dieses sicher Dienstleistungen verlangte, zu denen eine sechzigjährige wenig mehr passte. Daher denken nach Grot., Mosh. (vgl. schon Chrys. hom. 31 in div. NT. loc.) die neueren z. B. Köll., Krk. mit Recht an ein Aufsichtsamt über den weiblichen Teil der Gemeinde, insbesondere Witwen und Waisen. Wir lernen solche kirchlichen Witwen (πρεσβύτιδες, viduae seniores, matricullariae) aus Tert. de virg. vel. cap. 9 und dem Can. XI. der laod. Syn. kennen (vgl. schon Hermas past. vis. II, 4 und Lucian de morte Peregr. cap. 12), ohne dass wir natürlich alle Bestimmungen der späteren Zeit ohne weiteres auf die hier vorausgesetzte Institution übertragen dürfen. Völlig grundlos ist es, wenn de W. hier bereits dieselbe als eine gesetzmässige, auf förmlicher Wahl beruhende vorausgesetzt sieht, während der Ausdruck nur zeigt, dass die Namen der dieses Ehrenamtes würdigen Witwen förmlich aufgeschrieben wurden, damit man wisse, an wen man sich vorkommenden Falls zu wenden habe. Übrigens ist die Übersetzung:

als Witwe werde aufgezeichnet (Hfm., Hltzm., Sod. nach Win. § 64, 4) offenbar falsch, da nach V. 3—5 *χήρα* keineswegs in spezifischem Sinne ein Ehrenname dieser Witwen war. Vielmehr ist, anknüpfend an V. 3, gemeint: *eine Witwe werde in das Verzeichnis* (der kirchlichen Witwen) *eingetragen* (also noch einer ganz besonderen Ehre gewürdigt), *wenn sie* — —, weshalb auch die folgenden Particip. nachher ohne weiteres mit Bedingungssätzen vertauscht werden. — *μὴ ἔλαττον*) als Adv. nur hier, doch geradeso Röm 9 12 *ἐλάσσων* vom jüngeren Alter (vgl. *ἐλαττονεῖν* II Kor 8 15). — *ἐτῶν ἑξήκοντα*) hängt nicht von *γεγοννῖα* ab, wie Lk 2 42, sondern von *ἔλαττον* und ist also gleich *ἢ ἐτῆ ἑξ.* (vgl. Demosth. in Timocrat. p. 481: *γέγονα οὐκ ἔλαττον ἢ τριάκοντα ἔτη*). Zu *ἔτος* vgl. Röm 15 23. II Kor 12 2. Gal 1 18. — *γεγοννῖα*) vgl. Gal 3 17, gehört notwendig zum Vorigen, da das Adv. doch von einem Verb. abhängen muss, und nicht zum Folgenden (Vlg., Calv.), wo es einen ganz unmotivierten Nachdruck erhielte. Schon das höhere Alter soll sie also ehrwürdig erscheinen lassen. — *ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή*) nach Analogie von 3 2. 12, und hier noch näher liegend wie dort, weil die Verzichtleistung auf eine zweite Ehe beim Weibe als ein Zeichen von Enthaltsamkeit galt und besonders hochgehalten wurde (Lk 2 36f.). Hier kann der Wortlaut vollends nicht bezeichnen, dass sie ihrem Manne nicht untreu gewesen ist (Hfm.), mit keinem anderen geschlechtliche Gemeinschaft gepflogen hat (Hth., vgl. Lill.). Wenn man sagt, dass V. 14 bei dieser Deutung jüngere Witwen von dieser Ehrenstellung ausschliesse, so folgt daraus nur, dass Paulus dieselbe nicht als Ziel des Ehrgeizes gedacht hat. — V. **10.** *ἐν ἔργοις καλοῖς μαρτυρουμένη*) Wie *μαρτυρεῖν* Röm 10 2. Gal 4 15 von einem guten Zeugnis vorkommt, so heisst *μαρτυρεῖσθαι*, bes. in Act und Hbr, häufig: ein gutes Zeugnis besitzen und wird, wie Hbr 11 2, mit *ἐν* verbunden zur Bezeichnung dessen, worauf dies gute Zeugnis beruht. Ungenau de W., Mllr.: in betreff; Wies.: vom Gegenstande oder der Sphäre. Die *ἔργα καλά* sind nach dem Sprachgebrauch unserer Briefe treffliche Werke überhaupt (vgl. 3 1, u. bes. 5 25), nicht notwendig Übungen der Wohltätigkeit (de W.), wenn diese auch der Natur der Sache nach besonders in betracht kommen, sodass schon darum die Behauptung, dem Verf. schwebe Act 9 36f. vor (Hltzm.), ganz aus der Luft gegriffen ist. — *εἰ*) heisst sicher nicht: ob (Hfm.), sondern: wenn, und löst nur die Form des Partizipialsatzes auf. Sprachlich genommen sind also diese Konditionalsätze den vorigen Partizipialsätzen ganz koordiniert, was Hth. vergeblich leugnet. Nur inhaltlich werden jetzt solche Stücke genannt, welche wesentlich zu den guten Werken gehören, auf Grund derer sie ein gutes Zeugnis haben soll. — *ἐτεκνοτρόφησεν*) *ἅπ. λεγ.*, bezeichnet zunächst die Ernährung,

dann die Erziehung von Kindern. Es auf die Leibespflege zu beschränken (Hth.), ist ebensowenig Grund, als ausdrücklich die fromme Erziehung hervorzuheben (Hdrch. nach Theod.); es speziell auf fremde Kinder zu beziehen (Leo, Wies.), ebensowenig, als es auf eigene zu beschränken (Chrys.). Dass die eigenen Kinder bereits tot oder versorgt sind (Hltzm.), folgt durchaus nicht aus V. 4, da eben hier von etwas ganz anderem als dort die Rede ist. Dass diese Bedingung speziell mit bezug auf ihren späteren Beruf als Waisenpflegerinnen genannt ist (de W., Krk.), wird durch das Folgende ausgeschlossen, wo eine ähnliche Beziehung nicht denkbar ist. Es handelt sich nur darum, dass sie sich in Erfüllung der Mutterpflicht bewährt hat. — εἰ ἐξενοδόχησεν) ἅπ. λεγ., zur Sache vgl. 3 2, hier aber kam es darauf an, die gastliche Aufnahme der Fremden hervorzuheben, wie sie der Hausfrau zum Lobe gereicht. — εἰ ἁγίων πόδας ἔνιψεν) Wort und Sache nur noch Lk 7 44ff. Joh 13. Da unmöglich die solenne Bezeichnung der Christen (ἅγιοι, wie Röm 1 7. I Kor 1 2. II Kor 1 1 u. oft) nur die Fremdlinge bezeichnen kann (Wies.), so kann auch das Fusswaschen nicht eigentlich genommen werden (Hth., Hltzm.); denn schon die Erweiterung des Objekts zeigt, dass nicht bloss eine Erweisung der Gastfreundschaft gemeint ist (de W.), was doch ohnehin bei der Verschiedenheit aller anderen Ausdrücke sehr unwahrscheinlich. Es kann nur symbolischer Ausdruck für die Erweisung der niedrigsten Liebesdienste sein, wie Joh 13 14 (Krk.). An Diakonissendienste (Hltzm.) ist durchaus nicht zu denken. — εἰ θλιβομένοις) wie II Kor 1 6. 4 8. 7 5, solche, die in irgend einer Bedrängnis sich befinden, keineswegs bloss Arme (Bng.). — ἐπήρκεσεν) im NT nur noch V. 16, vgl. I Mak 8 26. 11 35, steht hier von jedem Beistand, der ihnen geleistet wird, nicht bloss von Darreichung der Notdurft (de W.). — εἰ παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ) wie II Kor 9 8. — ἐπηκολούθησεν) Gewiss sollte nicht bloss der Begriff der ἔργα καλά durch den allgemeinsten Ausdruck erschöpft (Hth.), sondern mit dem durchaus eigentümlichen Ausdruck (vgl. I Pt 2 21) angedeutet werden, dass sie nicht nur jedes gute Werk getan hat, wozu sich ihr Gelegenheit darbot, sondern dass sie die Gelegenheit dazu aufsuchte und in diesem Sinne jedem guten Werke eifrig nachging (Hfm., Hltzm., Krk.).

V. 11. νεωτέρας δὲ χήρας) Das νεωτέρας für sich zu nehmen, sodass χήρας Prädikat wäre (Baur Paulus p. 497: als Witwen), oder es, wie V. 2, von jüngeren Frauen überhaupt zu verstehen (Hth., Oost.), ist durchaus willkürlich; gemeint sind alle, die jünger sind als sechzig Jahre (V. 9), wobei sich nur aus der Natur der Sache ergibt, dass die folgende Begründung namentlich erheblich jüngere im Auge hat. — παραιτοῦ) heisst ganz wie 4 7: *verbitte sie dir;* es liegt also darin weder

ein „Nichtzulassen zum καταλέγεσθαι“, noch gar „das Vonsichfernhalten“ (Hth., Luther: der jungen Witwen entschlage dich), wovon doch garnicht die Rede und wozu Tim. hoffentlich keiner Ermahnung bedurfte; nicht einmal eine Abweisung ihres Gesuchs um Einreihung (Hth.), sondern nach dem Zusammenhange mit dem καταλεγέσθω V. 9: er solle es sich verbitten, wenn man jüngere mit aufnehmen will, es ablehnen, selbst wenn man mancherlei Gründe für die Wahl einer solchen anführt. Dass dabei nicht an Ausschliessung von der Witwenunterstützung gedacht sein kann, zeigt die folgende Begründung. — ὅταν γάρ) weist, wie oft bei Paulus (I Kor 15 24. 27. 28. 54), auf den allerdings noch unbestimmten, aber doch zu erwartenden Zeitpunkt hin, wo das im Folgenden Genannte eingetreten sein wird. — καταστρηνιάσωσιν τοῦ Χριστοῦ) wahrscheinlich von Paulus selbst gebildet und dem κατακαυχᾶσθαί τινος Röm 11 18 genau entsprechend, kann weder auf Üppigkeit (Wies., Hth., Oost.), noch unmittelbar auf in ihnen sich regende wollüstige Begierde (de W., Plitt, Bck.) gehen, worauf die nachweisbare Bedeutung von στρῆνος (Vollkraft, dann der aus dem Bewusstsein derselben fliessende Übermut, vgl. II Reg 19 28. Apk 18 3) und στρηνιᾶν (Apk 18 7) garnicht führt, auch nicht Apk 18 9 durch die Verbindung mit πορνεύειν, von dem es eben unterschieden ist. Gemeint ist die Vollkraft der Jugend, die sich in ihnen regt und die sinnliche Befriedigung im Geschlechtsgenuss heischt, was Paulus als das Gewöhnliche voraussetzt. Dass es echt paulinisch gedacht ist, wenn diese Regung als wider Christum gerichtet, d. h. von der Hingabe an ihn und den Dienst an seiner Gemeinde abziehend betrachtet wird, zeigt I Kor 7 32—34. Vgl. Krk.*). — γαμεῖν θέλουσιν) von der Wiederverheiratung, wie I Kor 7 39. Zu dem aktivischen γαμεῖν vgl. I Kor 7 28. 34. Lill. denkt hier, wie sogar V. 14, ganz willkürlich an Heiraten mit Nichtchristen. — V. **12.** ἔχουσαι κρίμα) entspricht dem ἑαυτῷ κρίμα λαμβάνειν Röm 13 2, dessen Folge dies ἔχειν ist. Dass κρίμα keineswegs notwendig ein Schuldurteil Gottes ist (Wies., Oost.), zeigt 3 6; dass der eigene Gewissensvorwurf gemeint sei (Hltzm., Sod.?, wie Hth. früher nach 4 2), müsste durchaus durch einen Zusatz (ἐν ἑαυτοῖς oder dgl.) angedeutet sein. Es wird eben nur gesagt, dass und nicht von wem sie sich ein Schuldurteil zuziehen (vgl. Hfm.), und nur aus dem Zusammenhang mit dem Folgenden erhellt, dass ein jeder das-

*) AFGP haben καταστρηνιασουσιν, das aber mit Recht von den neueren Textkritikern nicht aufgenommen ist. Rein ersonnen denkt Hdrch. daran, dass sie den Zügel abwerfen, zügellos werden, und Hfm., Köll. I, p. 127 nach Ps 37 4 an geistliche Überschwänglichkeit: nachdem sie in Christo geschwelgt haben, was schon mit dem ὅταν c. conj. aor. ganz unvereinbar ist.

selbe aussprechen kann (Plitt, Hth., Krk.: es trifft sie der Vorwurf). — ὅτι) kann wegen des bei κρίμα fehlenden Artikels nicht mit: dass übersetzt werden (so gew., auch Hth.), sondern nur: *weil* (Bng., Hfm., Hltzm.). — τὴν πρώτην πίστιν ἠθέτησαν) Schon der Begriff des ἀθετεῖν (Gal 2 21. 3 15) schliesst es vollständig aus, hier an Abfall vom Glauben (Calv. u. a., auch Bck., Lill.) zu denken; und die Analogie des griechischen Gebrauchs von πίστιν ἀθετεῖν für fidem fallere macht es zweifellos, dass eine tatsächliche Aufhebung und Ausseracht-lassung der Treue (Röm 3 3. Gal 5 22), die sie ihrem Berufe gelobt haben (Wies., Hth., Hfm.), gemeint ist, ohne dass übrigens πίστις Versprechen heisst (Hltzm.). Darin liegt also, dass sie mit der Einzeichnung in die Liste der kirchlichen Witwen eine Verpflichtung, fortan der Gemeinde in diesem Berufe zu dienen, übernommen haben, und die Treue in der Erfüllung dieser Pflicht wird schon durch das θέλειν γαμεῖν aufgehoben, sofern dasselbe die Geneigtheit in sich schliesst, dem (künftigen) Manne volle Hingebung und ausschliesslichen Dienst zu geloben, und schon diese Geneigtheit der Erfüllung der übernommenen kirchlichen Pflichten entfremden muss. Daraus erklärt sich auch das πρώτη, das keineswegs gleich προτέρα genommen zu werden braucht (Hltzm. nach Apk 2 4), sondern den Gegensatz in sich schliesst gegen die Treue, welche sie bei wirklicher Eingehung der Ehe dem Manne geloben würden. Daraus folgt endlich evident, dass die gangbare Deutung auf das Gelübde, sich nicht wieder zu verheiraten (vgl. selbst Mtth., Wies.), kontextwidrig ist, da die Treue gegen dies Gelübde nicht in Gegensatz zu der Treue, die sie einem Manne geloben, gestellt werden kann. Es zeigt sich aus dieser Fassung dessen, was Paulus vermieden wissen will, aufs klarste, dass in dem καταστρηνιᾶν V. 11 an sich keine Hindeutung auf Üppigkeit oder Wollust liegt. Paulus findet es durchaus in der Ordnung, dass jüngere Weiber heiraten wollen, will aber durch die Beschränkung des kirchlichen Witwenamts auf Sechzigjährige verhüten, dass die Übernahme eines neuen Ehegelübdes ihnen den berechtigten Vorwurf eines Treubruchs gegen einmal übernommene Verpflichtungen zuziehe. — **V. 13.** ἅμα δὲ καί) wie Phm 22 (vgl. I Th 4 17. 5 10), führt einen zweiten Grund ein, weshalb Paulus die jüngeren Witwen zur gemeindlichen Tätigkeit nicht zulassen will. — ἀργαὶ μανθάνουσιν) wofür Hitzig (Monatsschrift d. wiss. Vereins in Zürich I, 1856 p. 63) λανθάνουσιν konjizieren wollte, kann unmöglich heissen: sie lernen müssig sein (Chrys., Theoph., Beza, Ew., Hfm., Bck., Krk., vgl. Win. § 45, 4), was weder sprachlich angeht wegen der Stellung des ἀργαί, die deutlich auf eine Näherbestimmung des Subjekts führt, und wegen der unnachweislichen Ergänzung eines εἶναι (vgl. Buttm. p. 260), noch

sachlich; denn wenn hier nicht von Witwenunterstützung die Rede ist, sondern von einer Zulassung zu gemeindlicher Wirksamkeit, so kann Paulus unmöglich sagen wollen, dass sie in derselben Müssiggang lernen, da die gemeindliche Wirksamkeit ja gerade mancherlei Tätigkeit von ihnen fordert. Es kann das ἀργαί also nur ein anderer Fehler sein, der sich ebenso leicht bei jüngeren Witwen einstellt, wie das θέλειν γαμεῖν (V. 11); denn dass hier eine weitere Folge jenes καταστρηνιᾶν τοῦ Χριστοῦ gemeint sei (Mtth., Mck., Bck.), ist natürlich ebenso verkehrt, als wenn man es so auffasst, als ob nur eines oder das andere bei ihnen eintreten könne (Hdrch.). Der Apostel setzt also voraus, dass jüngere Witwen leicht zu der von ihnen im kirchlichen Amte verlangten Tätigkeit noch nicht die rechte Neigung oder das rechte Geschick haben, und entwickelt nun die üblen Folgen davon, wie er vorhin gezeigt hat, dass die leicht erwachende Neigung zum Wiederheiraten sie zu diesem Berufe untüchtig macht. Das ἀργός kommt bei Paulus nicht vor (vgl. Mt 20 3. 6. II Pt 1 8) und charakterisiert sie als träge, unlustig zu dem ihnen zugemuteten Tun, nicht aber als solche, die, weil sie von der Gemeinde unterstützt werden, für ihren Unterhalt nicht zu sorgen haben (Lill.). Die Folge dieser Trägheit ist dann das μανθάνειν, das nicht: pflegen heissen kann (Leo, Mtth.), weil das Wort der Natur der Sache nach nur im Praet. diese Bedeutung erhalten kann. — περιερχόμεναι τὰς οἰκίας) Der nur hier vorkommende Ausdruck bezeichnet ein Umhergehen (Act 19 13. Hbr 11 37), das die Häuser (οἰκίαι, wie I Kor 11 22) zum Gegenstande hat (vgl. die gleiche Konstr. von περιάγειν Mt 9 35. Mk 6 6), sodass sie immer von einem zum anderen kommen. Auch hier ist es ebenso sprach- als sinnwidrig, in dem Partizipialsatz ausgedrückt zu finden, was sie lernen (Luther, de W., Wies.). Denn dies bezeichnet der Inf. bei μανθάνειν (5 4), und μανθ. c. part. heisst: etwas bemerken, wahrnehmen. Es ist aber auch der Sache nach das Umhergehen in den Häusern weder etwas, was erst gelernt werden muss, noch darf man einen schlimmen Sinn hineinlegen, da ja der ihnen zugewiesene Beruf die kirchlichen Witwen nötigte, in den Häusern umherzugehen. Es kann also nur ausdrücken, dass bei ihrem berufsmässigen Umhergehen in den Häusern eben das μανθάνειν eintritt, was Paulus als die Folge ihrer Trägheit betrachtet. Nun fehlt freilich ein Objekt dazu, das in τὰ μὴ δέοντα (Sod.) nicht liegen kann, und das ist der Grund, welcher die falschen Erklärungen des ἀργαί und περιερχόμεναι verursacht hat. Will man dasselbe durch ein περιέρχεσθαι (Hth.) oder ἀργαὶ εἶναι (Buttm.) aus dem Zusammenhange ergänzen, so vermeidet man zwar die sprachliche, aber nicht die sachliche Unmöglichkeit jener beiden Auffassungen. Ganz fremdartig ist

die Herbeiziehung von I Kor 14 35, als ob sie in neugieriger Lernlust fremde Häuser frequentieren und die gesamte Männerwelt belästigen (Hltzm.). Richtig aber ist daran, dass das Lernen absolut gesetzt ist, weil auf ihm als solchem der Nachdruck ruht im Gegensatz gegen das ihnen aufgetragene Lehren, das sie als ἀργαί nicht üben mögen. Nicht ohne Ironie gebraucht Paulus das Verb. μανθάνειν, das ja an sich etwas Löbliches bezeichnet, während doch die Näherbestimmung durch den Partizipialsatz andeutet, dass von einem solchen nicht die Rede ist. Dennoch muss dem Apostel natürlich ein Objekt dieses Lernens vorgeschwebt haben, und das hat schon Bng. völlig richtig angedeutet durch sein discunt quae domos obeundo discuntur. Wenn seine Erklärung: statum familiarum curiose explorant gewöhnlich als willkürlich und eingetragen zurückgewiesen wird, so ist das ganz unberechtigt, da sie ja wirklich bei müssigem Umhergehen in den Häusern, wenn sie dort nicht selbst durch Lehren und Ermahnen tätig sind, nur in Erfahrung bringen können, was es dort Neues gibt und wie es dort steht. — οὐ μόνον δὲ ἀργαὶ ἀλλὰ καί) Zu dieser dem Paulus sehr geläufigen Wendung, die, gerade wie hier, so häufig der Ergänzung aus dem Vorigen bedarf (Röm 5 3. 11. 8 23), vgl. insbesondere II Kor 7 7. Wären sie bloss träge, so würden sie damit, dass sie lernen statt zu lehren, wenigstens keinen Schaden anrichten, es verbindet sich aber mit jener Trägheit meist die Neigung zu leerem Geschwätz und vorwitzigem Tun, weshalb sie mit jenem μανθάνειν nur Unheil anrichten. — φλύαροι) *geschwätzig*, nur hier, doch vgl. φλυαρεῖν III Joh 10. — καὶ περίεργοι) ganz wie das περιεργαζόμενοι II Th 3 11, während τὰ περίεργα πράσσειν Act 19 19 ferner liegt. Die Unlust zur pflichtmässigen Tätigkeit schliesst nicht den Vorwitz aus, sich um fremde Dinge zu bekümmern, die einen nichts angehen. — λαλοῦσαι τὰ μὴ δέοντα) sie reden Dinge, welche zu reden nach des Apostels Ansicht (daher μή) doch keinerlei Notwendigkeit vorliegt. Darin besteht eben ihr περιεργάζεσθαι, dass sie in Dinge dreinreden, die sie nichts angehen; und wenn ihre Schwatzhaftigkeit sie verleitet, Dinge weiter zu tragen, die nicht weiter getragen werden sollen, so können sie mit ihrem μανθάνειν nur Unheil anrichten. Dass die Urteile in V. 11—13 auf bestimmten Erfahrungen fussten, ist selbstverständlich. — V. **14.** βούλομαι οὖν) vgl. 2 8. Es bezeichnet eben nicht, dass Paulus es im Prinzip für wünschenswert hielt (de W.); denn sein Wunsch war nach I Kor 7 7. 32 durchaus ein anderer; aber infolge solcher Beobachtungen, wie sie V. 11—13 zu Grunde liegen, war es sein bestimmter Wille, dass jüngere Weiber heiraten sollten (νεωτέρας γαμεῖν, wie V. 11), um ihnen von vorn herein Befriedigung für das doch aller Wahrscheinlichkeit nach sich früher oder später einstellende Bedürfnis

(V. 11) und eine natürliche Sphäre ihrer Tätigkeit zu bieten, in der jeder Müssiggang (V. 13) von selbst ausgeschlossen ist. Dass ein solcher Wille des Apostels nicht ausschloss, dass jüngere Witwen, wenn sie das *χάρισμα* der Enthaltsamkeit (I Kor 7 7) besassen, ehelos blieben und sich so später für den kirchlichen Viduat auch nach V. 9 qualifizierten, bedurfte natürlich nicht erst der Erörterung. Übrigens ist es schwerlich zufällig, dass Paulus nicht *χήρας* hinzufügt; zwar ist es gewiss unrichtig, anzunehmen, dass er an Jungfrauen denke (Baur), aber der Ausdruck soll sie auch nicht ausschliessen, wie man gewöhnlich annimmt, indem man *χήρας* ergänzt (so auch Hth., Krk.), da sich seine Willensmeinung allerdings auf alle jüngeren Personen weiblichen Geschlechts bezieht (Lill.), wenn auch hier nach dem Zusammenhange zunächst an verwitwete gedacht werden soll. Dem liegt aber nicht eine besondere Vorliebe für die Ehe zu Grunde (de W.), sondern nach V. 15 die durch Erfahrung bestätigte Gefahr des ehelosen Standes. Dem *τεκνογονεῖν* (*ἅπ. λεγ.*, wie das Subst. in 2 15), in das man auch hier ganz willkürlich die Kindererziehung (Mtth., Oost.) eintragen wollte, fügt der Apostel ausdrücklich das *οἰκοδεσποτεῖν* (*ἅπ. λεγ.*) hinzu, das natürlich in ihrer Sphäre ebenso die Aufgabe des Weibes ist, wie in seiner die des *οἰκοδεσπότης*, weil ihr dies eine hinlängliche Tätigkeit gibt, die alles Müssiggehen ausschliesst. Will man durchaus an die Kindererziehung denken, so ist dieselbe natürlich viel eher hier mit eingeschlossen zu denken. — *μηδεμίαν ἀφορμὴν διδόναι*) nur bei Paulus (II Kor 5 12), der mancherlei analoge Wendungen hat. Schon hier tritt ganz klar die Rücksicht hervor, aus welcher der Apostel hier so auf Verheiratung jüngerer Personen dringt. Sehr richtig bemerkt Hfm., dass, da alles Vorige keine Tugendübung ist, hier nicht eine weitere Vorschrift für das übrige Verhalten der Weiber gegeben werden kann (Hth.), sondern nur angegeben, was durch das Vorige verhütet werden soll (de W.). Dann aber ist vorausgesetzt, dass sie, wenn sie ehelos bleiben, nur zu leicht solchen Anlass geben. — *τῷ ἀντικειμένῳ*) Dabei an den Teufel zu denken (Mtth.) und gar an den Anlass zur Verführung, den man ihm darbietet (Leo, Oost.), ist schon darum sehr unwahrscheinlich, weil derselbe V. 15 als *σατανᾶς* bezeichnet ist, und wird durch das Folgende entschieden ausgeschlossen. Es ist der Gegner des Christentums gemeint, wie I Kor 16 9. Phl 1 28. — *λοιδορίας χάριν*) kann natürlich weder zu *βούλομαι* (Mck.), noch zu *ἀντικειμένῳ* (Leo) gehören, sondern nur zu *ἀφορμὴν διδόναι*; aber nicht als Umschreibung des sonst dabei stehenden Gen. (de W., Wies.). Es heisst auch nicht: in Beziehung auf (Hfm.), sondern: *zu gunsten* (Gal 3 19). Einen Anlass, welcher der Lästerung (des Christentums) zu gute kommt, würden sie

aber geben, wenn sie, im Stande der Ehelosigkeit verbleibend, der Verführung zu zuchtlosem Wandel verfielen. — Zu λοιδορία (I Ptr 3 9) vgl. λοίδορος (I Kor 5 11. 6 10) und λοιδορεῖν (I Kor 4 12). — V. **15** begründet (γάρ), weshalb Paulus solcher Gefahr durch das Verlangen, dass sie heiraten sollen, zuvorkommen muss, aus vorliegenden Erfahrungen. Warum Paulus dieselben noch nicht soll gemacht haben können (de W.), ist schlechterdings nicht einzusehen. — ἤδη) Röm 13 11. I Kor 4 8 u. öft. — τινές) sind keineswegs notwendig kirchliche Witwen (Hfm.), sondern jüngere Weibspersonen, besonders Witwen, die vielleicht, sich mehr Enthaltsamkeit zutrauend als sie besassen, nach der Ehre der Ehelosigkeit trachteten und der Schande der Unzucht verfielen. Dass der Verf. schon die zweite Ehe als solche betrachtet (Hltzm.), ist angesichts dessen, dass V. 14 die Wiederverheiratung verlangt wird, ein offenbarer Widersinn. — ἐξετράπησαν) vgl. 1 6, bezeichnet weder zugleich (Grot.) noch allein (Hnr.) den Abfall vom Glauben oder gar von der rechten Lehre (Hdrch.), sondern die Abweichung vom rechten Pfade der Keuschheit und Sittlichkeit (Krk.). — ὀπίσω τοῦ σατανᾶ) so nicht bei Paulus, aber Act 5 37. 20 30. Sie sind dem Satan (Röm 16 20. I Kor 5 5) gefolgt, der sie auf den Weg der Sünde verlockt hat.

V. **16***). εἴ τις πιστὸς ἢ πιστὴ ἔχει χήρας) kann sich nur, wie ἐχειν V. 4, auf das verwandtschaftliche Verhältnis beziehen, wobei es ganz willkürlich ist, an das von Vater, Mutter, Oheim, Tante zu einer verwitweten Tochter oder Nichte zu denken (de W., Wies.), um einen Unterschied von dem V. 4 besprochenen Falle herauszubringen. Vielmehr kann das nachdrücklich voranstehende τις und die ausdrückliche Hervorhebung des πιστὸς ἢ πιστή nur andeuten, dass es auf den näheren

*) Stelle V. 15 mit den neueren Textkritikern das von AG hinter εξετραπησαν gestellte τινες davor. Tsch., Trg., WH. haben mit Unrecht V. 16 nach ℵACFGP am. cop. arm. die Worte πιστος η vor πιστη gestrichen, die offenbar bloss wegen der gleichen Buchstaben im ältesten Texte aus Versehen ausgefallen sind. Sehr zweifelhaft ist auch επαρχεισθω, das Tsch., Trg. nach ℵAFG aufgenommen, WH. a. R. haben (statt επαρχειτω: CDKLP), da die Konformation nach βαρεισθω noch näher lag als die nach επαρχεση, und der Wechsel des Med. und Act. sehr unwahrscheinlich ist. Die Lesart τις πιστη gibt keinen Sinn, da es ganz erkünstelt ist, daran zu denken, dass der Frau die unmittelbare Sorge für die dem Hause etwa angehörigen Witwen oblag (Hth., Hltzm., Plitt, Krk., vgl. auch Lill.), und der Fall, dass eine einzelne Frau mehrere Witwen unter ihren Angehörigen hat, doch gar zu seltsam gewählt ist. Hfm.'s Auffassung, wonach eine christliche Frau mehrere Witwen zu ihrer Hilfe im Hause hat, zerreisst den Zusammenhang, legt in das ἔχει ganz Fremdartiges ein, macht die Mehrheit vollends seltsam und sagt etwas ganz Überflüssiges, da die Verpflegung solcher Helferinnen sich doch von selbst versteht.

oder ferneren Grad verwandtschaftlicher Angehörigkeit, darauf, ob die Angehörigkeit durch den Hausvater oder die Hausmutter vermittelt sei, nicht ankomme, sondern nur auf das Vorhandensein einer solchen. Auch der selbst bei der richtigen Lesart etwas auffallende Plural erklärt sich wohl aus der Absicht, die Regel möglichst allgemein zu fassen und ausdrücklich alle Arten von Witwen, die bisher besprochen waren, die unterstützungsbedürftigen, die in kirchlicher Ehrenstellung befindlichen, wie die jüngeren, die zu einer solchen nicht taugen, mit einzuschliessen. Damit erledigt sich auch die scheinbare Schwierigkeit, dass bei der richtigen Fassung von V. 4. 8 der Apostel zu dem Gedanken dieser Verse zurückzukehren scheint. Man braucht deshalb auch garnicht mit Mck., de W. an jüngere Witwen insbesondere zu denken, die in den kirchlichen Witwenstand aus ökonomischen Gründen Aufnahme suchten. Es genügt vollkommen, dass Paulus den V. 4. 8 erörterten Grundsatz durch seine allgemeine Fassung in diesem Zusammenhange auch auf die kirchlichen Witwen angewandt wissen will (vgl. Wies.), die Zeit und Kraft dem Gemeindedienst widmeten und darum unter allen Umständen auf Gemeindeversorgung Anspruch zu haben schienen. Ausdrücklich betont Paulus daher, dass von allen Witwen, also auch von ihnen gelte, dass, wo irgend ein Angehöriger noch vorhanden, derselbe zu ihrem Beistande (*ἐπαρκείτω αὐταῖς*, vgl. V. 10) verpflichtet sei, dass eine Gemeindeunterstützung von Witwen also immer nur nach Bedürfnis, nie als Äquivalent für geleistete Dienste statthaben solle (Krk.). — *καὶ μὴ βαρείσθω ἡ ἐκκλησία*) Der Gemeinde soll nicht mit ihrer Verpflegung eine Last auferlegt werden. Zum Ausdruck vgl. II Kor 1$_8$. 5$_4$, zur Sache I Th 2$_9$. II Th 3$_8$, wo Paulus das Compos. *ἐπιβαρεῖν* braucht. — *ἵνα ταῖς ὄντως χήραις ἐπαρκέσῃ*) wozu sie nicht imstande sein würde, wenn sie auch mit der Versorgung solcher Witwen, die noch Verwandte haben, beschwert würde. Dass hier *ταῖς ὄντως χήραις* (vgl. V. 3. 5) auf die wirklich ganz von Angehörigen entblössten Witwen und auf nichts anderes geht, zeigt der Gegensatz.

V. 17—22. Von der Disziplin über die Presbyter.

Hss. rechnet diesen Abschnitt zu den die kirchl. Verfassung betr. Einsatzstücken; V. 22^b. 23 sei ein Einschiebsel, V. 24. 25 eine „ziemlich unklare und verworrene Schlussrede", deren Beziehung auf die V. 22 berührte Ordination der Presbyter nur mit Mühe herzustellen sei. Nach Kn. gehört 5$_{19}$—$_{23}$ zu J, 5$_{17}$ zu KO, 5$_{18}$ sei eine spätere Randglosse zu 5$_{17}$.

Die freie briefliche Gedankenbewegung zeigt sich auch hier aufs klarste darin, dass das zuletzt über die Verpflegung der Witwen Gesagte den Apostel auf den Anspruch der lehrenden

Presbyter auf Gemeindeverpflegung führt (V. 18). Da aber im Vorigen nie von Witwenverpflegung als solcher die Rede war, sondern nur sofern in der bedingungsweisen Verweisung der Witwen an ihre Angehörigen (V. 4. 8. 16) lag, dass im übrigen dieselben an die Versorgung durch die Gemeinde gewiesen blieben, weil diese selbstverständlich in die V. 3 geforderte Ehrung der Witwen eingeschlossen war, so wird auch hier an den Begriff dieser Ehrung angeknüpft, die den Gemeindeältesten in ihrer amtlichen Stellung von vorn herein ebenso zukommt wie den Witwen. — *οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι*) Gemeint sind natürlich nicht die Alten dem Lebensalter nach (Hfm.), wie V. 1, da solche, von denen eine bestimmte Art ihres *προϊστασθαι* gerühmt wird, nur zur Kategorie der *προϊστάμενοι* (I Th 5 12. Röm 12 8) gehören können, und das sind eben die amtlichen Presbyter (Act 11 30. 20 17). Freilich bildet das *καλῶς προϊστασθαι* (3 4, vgl. 3 12) nicht den Gegensatz gegen das *ἁμαρτάνειν* V. 19f. (Hth., Hltzm.), das ja durchaus nicht auf Amtsversehen oder -vernachlässigungen beschränkt ist, und bezeichnet also nicht ein den Amtsanforderungen entsprechendes Verhalten, sondern eine treffliche Amtsführung, welche über die blosse normale Pflichterfüllung im Amte hinausgeht. Nur ein solcher kann ja eine besondere Ehrung verdienen, während doch die treue Erfüllung der Amtspflicht nur die dem Amte zukommende Ehre bewahren, jeder Mangel derselben sie vermindern, resp. ganz aufheben würde. — *τιμῆς*) kann sowenig wie das *τιμᾶν* V. 3 Belohnung (de W. nach Patr.) heissen oder Besoldung, Gemeindeunterstützung (Bck.), wobei man wohl gar an die doppelte Portion denkt, welche der Presbyter bei den Oblationen erhielt (Hdrch., Baur). Wenn aber die meisten wenigstens wegen V. 18 an ein Ehren denken, welches sich auch in der Gemeindeunterstützung zeigt (Schlrm., Leo, Wies., Hth., Hfm., Hltzm.), so kann daran hier jedenfalls noch nicht gedacht sein, da diese Unterstützung in keinem Fall nach dem Eifer in der Amtsführung bemessen werden kann, zumal wenn garkeine Kriterien für denselben angegeben werden. Geht es aber auf die Ehre allein (vgl. Röm 12 10. 13 7), so ist der Streit ein ganz müssiger, ob das *διπλῆς* (vgl. Apk 18 6) eigentlich zu nehmen ist (Hth.), oder ob es *ἀντὶ τοῦ πλείονος* (Theod.) steht, da in bezug auf das *τιμᾶν* ja ein Abmessen im arithmetischen Sinne nicht stattfinden kann. Kontextmässig ist das *διπλῆς* nur im Vergleich gedacht mit der Ehre, die den *προεστῶτες πρεσβύτεροι* als solchen zu teil wird, wenn sie sich nicht durch das *καλῶς προϊστασθαι* einer besonderen Ehre würdig gemacht haben*). — *ἀξιούσθωσαν*) vgl. II Th 1 11 und ganz wie hier

*) Unrichtig ist also die Erklärung von Hfm., wonach die Alten schon als solche der Ehre wert sind, aber doppelter Ehre wegen des

Hbr 3 3: *sie sollen doppelter Ehre wert geachtet werden.* Formell und materiell knüpft diese Anweisung für die Gemeinde, die ihr natürlich Tim. übermitteln soll, an V. 9f. an. Wie besonders qualifizierte Witwen über die für alle geforderte Ehre (V. 3) hinaus die Ehre erhalten sollen, in das Verzeichnis derer eingetragen zu werden, die man für kirchliche Dienste in Anspruch nimmt, so sollen auch die Gemeindeältesten, die sich in ihrer Amtsführung ausgezeichnet haben, eine doppelte Ehrung erhalten. — *μάλιστα*) vgl. 4 10. 5 8. Auch diese Steigerung schliesst die Beziehung der *τιμή* auf Belohnung aus, weil dadurch jede rein quantitative Fassung des *διπλῆς* aufgehoben wird. — *οἱ κοπιῶντες*) vgl. 4 10. Der Nachdruck liegt nicht auf diesem *κοπιᾶν*, das sich bei den *καλῶς προεστῶτες* von selbst versteht, sondern auf der Sphäre, in welcher sich ihr *κοπιᾶν* bewegt, weil ihr pflichtmässiger Dienst, selbst bei seiner eifrigsten Ausübung sich auf diese an sich nicht erstreckt (vgl. Wies., Hth., Hltzm.), was aufs neue bestätigt, dass das *καλῶς* nicht bloss die normale Ausübung des *προΐστασθαι* bezeichnet (gegen Hth.). Hieraus folgt evident, dass weder an sich das Lehren zu den Obliegenheiten der *πρεσβύτεροι* gehörte, die nur das *προΐστασθαι* umfassten, noch damals zwei besondere Klassen von verwaltenden und lehrenden Presbytern bestanden (Baur, de W.), sondern dass es für eine besondere Auszeichnung galt, wenn ein Presbyter sich des Lehrens annahm, und dass Paulus diese Kombination des Lehrens mit dem Amt der Gemeindeverwaltung befördern will (vgl. zu 3 2), indem er die höchste Ehre für die verlangt, welche in dieser Beziehung mit ihrer Wirksamkeit über ihre nächste Amtspflicht hinausgehen. — *ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ*) Ersteres ist der allgemeinere Begriff und umfasst alle Arten der durch Reden geübten Wirksamkeit (vgl. I Kor 1 5: *ἐν παντὶ λόγῳ*), letzteres bezeichnet speziell die Lehrtätigkeit (4 13. 16). — V. 18 begründet die Ermahnung, die Presbyter, welche sich der Lehrtätigkeit befleissigen, am meisten

---

wohlgeführten Amtes, weil diese beiden Arten des Ehrens zu verschiedenartig sind, um so verglichen werden zu können. Mit Recht macht er aber gegen Hth. geltend, dass das Amt den Mann nur ehrt, wenn er es recht verwaltet, da die Vorstellung einer Ehre, die dem Amte als solchem zukommt und also auch dem sündigenden Presbyter nicht entzogen werden kann, eine ganz verkehrte ist. Der sündigende Presbyter hat, weil er trotz seiner amtlichen Stellung sündigt, nicht eine geringere Ehre, sondern eine doppelte Schande. Ganz verkehrt dachte Ambr. an himmlische und irdische Ehre, Matth. an Achtung und Belohnung. Aber auch die Beziehung des *διπλῆς* auf das Verhältnis zur Ehrung der Witwen V. 3 (Patr., Calv.), wie gar zur Ehrung der Diakonen, der Armen oder der hilfsbedürftigen Greise (Flatt, Mck.), von denen ja garnicht die Rede gewesen, liegt ganz fern. — Die Stellung von *βουν αλοωντα* nach *ου φιμωσεις* V. 18 (Lchm. nach ACP) stammt aus I Kor 9 9.

zu ehren; und da hier darauf hingewiesen wird, dass ihnen der Lebensunterhalt von der Gemeinde dargereicht werden soll, so ergibt sich, dass in das μάλιστα, aber auch nur in dieses, diejenige Ehrerweisung eingeschlossen gedacht ist, welche sich in dieser Darreichung des Lebensunterhaltes zeigt. — λέγει γὰρ ἡ γραφή) paulinische Citationsformel (Röm 9 17. 10 11, vgl. 4 3. 11 2. Gal 4 30), in welcher γραφή durchaus nicht eine einzelne Schriftstelle (Hltzm.) bezeichnet. — βοῦν ἀλοῶντα οὐ φιμώσεις) Die Stelle Dtn 25 4 wird auch I Kor 9 9 auf den Anspruch der Verkündiger des Evangeliums auf die Verpflegung durch die Gemeinde bezogen. — καὶ ἄξιος ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ) Auf diesen Ausspruch Christi (Lk 10 7) spielt Paulus auch I Kor 9 14 zur Begründung jenes Anspruchs an. Dass der Verf. ein Wort des Lukasevangeliums meine, weil er dies bereits als γραφή betrachte (Baur, Plitt, Hltzm.), ist ganz unmöglich, weil, auch wenn die Briefe unecht sind, sie keinesfalls bis in die Zeit herabgerückt werden können, wo die Evangelien als solche den heiligen Schriften des AT gleichgeachtet wurden, was erst in der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. nachgewiesen werden kann. Dass Paulus das Wort als ein Sprichwort genommen habe, dessen sich Jesus bedient hatte (Calv. u. viele, vgl. noch Lill.), ist an sich unwahrscheinlich und erklärt nicht die Gleichstellung desselben mit einem Worte heiliger Schrift. Dass er dies Wort in der Erinnerung mit einem ähnlichen alttestamentlichen Spruche (etwa Lev 19 13. Dtn 24 14) verwechselt habe, ist bei der wörtlichen Übereinstimmung mit Lk 10 7 unwahrscheinlich und wird dadurch ausgeschlossen, dass Paulus dies Wort nach I Kor 9 14 als ein Herrnwort kennt. Vielmehr hat Paulus dies Herrnwort, das ihm selbstverständlich von gleicher Autorität ist wie das alttestamentliche Schriftwort, demselben als Beweismittel angereiht, ohne erst ausdrücklich zu bemerken, dass es nicht ein Schriftwort, sondern ein Herrnwort sei, weil es dem Tim. nach Ursprung und Bedeutung hinlänglich bekannt war (Krk.).

V. 19 ff. zeigt wieder die freie briefliche Gedankenbewegung, sofern das über die Ehrung besonders ausgezeichneter Amtsführung Gesagte den Apostel überleitet zu solchen, die sich in ihrer Amtsführung etwas zu schulden kommen lassen. Auch hier soll die Ehrerbietung gegen die Gemeindeältesten dadurch zum Ausdruck kommen, dass man gegen einen solchen (κατά, wie Röm 8 31. 33) eine einseitige Anklage (κατηγορίαν, wie Joh 18 29, vgl. das Verb. Röm 2 15) überhaupt nicht annimmt (παραδέχου, wie Act 22 18). — ἐκτὸς εἰ μή) pleonastische Verbindung zweier verschiedener Ausdrucksweisen (Win. § 65, 3), ebenso I Kor 14 5. 15 2. — ἐπὶ δύο ἢ τριῶν μαρτύρων) heisst allerdings nicht: auf Aussage von (de W.), als ob ἐπὶ στόματος μαρτύρων stände, wie Dtn 19 15. II Kor 13 1, auch nicht: auf Grund von (Sod.,

Küb.), wie Dtn 17 6. Hbr 10 28, sondern: *in Anwesenheit* (coram, vgl. I Kor 6 1. 6); allein dass die Zeugen bloss herangezogen werden sollen, um anzuhören, was man gegen einen Presbyter vorbringt (Hth., Hfm., Hltzm.), ist doch sehr unwahrscheinlich, da durch ihre blosse Gegenwart weder böswillige Anklage abgeschnitten, noch verhindert wird, dass Tim. gegen den Presbyter sich einnehmen lässt. Da die Gesetzesstelle, auf welche der Ausdruck anspielt, ohne Zweifel an Zeugen einer Schuld denkt, und dazu, wie Dtn 17 6 zeigt, das ἐπὶ στόματος keineswegs notwendig ist, so wird auch hier gedacht sein, dass diese Zeugen die Anklage bestätigen, nur dass es sich allerdings nicht um Entscheidung der Sache auf Grund ihres Zeugnisses handelt, sondern darum, dass sich Tim. auf einseitige Anklage hin überhaupt nicht auf eine Untersuchung gegen einen Presbyter einlassen soll, sondern nur wenn von vorn herein die Anklage vor soviel Zeugen, welche dieselbe bestätigen, erhoben wird, dass das immer die Ehre desselben schädigende Verfahren gegen ihn gerechtfertigt, weil wohl begründet, erscheint (vgl. Mt 18 16). Vgl. Lill., Krk.*). — V. **20.** τοὺς ἁμαρτάνοντας) kann, wenn man nicht allen Zusammenhang zerreissen will, nicht auf sündigende Gemeindeglieder (so noch Wies., Lill.) bezogen werden, zumal deren Disziplinierung nicht Sache des Tim. war (s. d. v. Anm.), sondern nur auf Presbyter, nur dass freilich weder hauptsächlich (Bck.), noch allein (Hltzm.) an Amtsvergehen zu denken, wozu der allgemeine Ausdruck nicht passt, sondern an sündiges Verhalten überhaupt (vgl. I Kor 7 28. 36. 8 12), das ja, welcher Art es auch war (nicht bloss das andauernde, worauf Krk. das Präs. deutet), immer die amtliche Wirksamkeit des Presbyters schädigte. Der Aor. und das (unechte) δέ wäre nur angebracht, wenn es sich speziell um den Fall handelte, wo die Anklage V. 19 sich als begründet erweist, während es sich ganz allgemein um die Ausübung der Disziplin handelt, wie V. 19 um die Einleitung des Disziplinarverfahrens. — ἐνώπιον πάντων) vgl. II Kor 8 21. Es kann, wenn die ἁμαρτάνοντες Presbyter sind, nur auf alle Presbyter gehen, und nicht auf alle Gemeindeglieder (de W., Bck.), da weder die Intention der Strafverschärfung (Hausrath, Schenkel b. Hltzm.), noch die Rücksicht auf die Heiligkeit des Amtes (Bck.) eine so höchst unpädagogische Massregel rechtfertigen könnte, auch eine andere

*) Ganz ungehörig ist die Frage, ob denn Tim. nicht bei Anklage anderer dieselbe Vorsicht der Gerechtigkeit beobachten soll (de W.), da die Disziplin über die Gemeindeglieder doch ohne Frage Sache der Presbyter war. An Privatstreitigkeiten (Hth.) oder seelsorgerliche Behandlung (Wies., Mllr.) denkt natürlich auch de W. nicht. — Das δε V. 20 (AD it. go. vgl. FG, Lchm., WH. i. Kl.) ist nach ℵKLP vg. u. orient. Vers. als Verbindungszusatz zu streichen.

Absicht ausdrücklich angegeben wird. — ἔλεγχε) vgl. I Kor 14 24. Eph 5 11. 13. Es bezeichnet die mit der Überführung verbundene Rüge. — ἵνα καὶ οἱ λοιποί) vgl. II Kor 13 2. Es „können nur die übrigen derselben Klasse sein, welcher die ἁμαρτάνοντες angehören" (Hfm.). Dass es die Laien gegenüber dem geistlichen (?) Stande bedeutet (Hltzm.), ist kontextwidrig. — φόβον ἔχωσιν) Gemeint ist die Furcht vor gleicher Rüge (II Kor 7 11, vgl. Röm 13 3. 7). Auch in dem Disziplinarverfahren selbst soll also auf die Ehrenstellung des Presbyters Rücksicht genommen werden, die nicht durch eine Verhandlung vor der Gemeinde untergraben werden darf. — V. **21.** διαμαρτύρομαι) heisst nichts anderes als I Th 4 6: *feierlich beteuern,* nur dass es sich nicht um die Beteuerung einer Aussage über das, was ist, sondern über etwas, was geschehen soll, handelt. Von einem Schwur (Hltzm.) ist nicht die Rede; Paulus ruft Gott zum Zeugen an für das, wozu er den Tim. vor seinem Angesichte (ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, vgl. Gal 1 20) ermahnt, nicht um seine Wahrhaftigkeit oder Treue zu versichern, sondern um dem Tim. den heiligen Ernst der Mahnung eindrücklich zu machen, und damit Gott ihn strafe, wenn er die Ermahnung nicht befolgt. In demselben Sinne erinnert er auch noch neben Gott an Christum Jesum (καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ), der als Richter einst fragen wird, ob er der Ermahnung gefolgt ist (II Kor 5 10), und an die auserlesenen Engel (καὶ τῶν ἐκλεκτῶν ἀγγέλων), welche den Thron Gottes umgeben, und vor welchen als den schlechthin vollkommenen Dienern Gottes er sich schämen müsste, wenn er es nicht täte. Wie nahe der Gedanke an sie als gegenwärtige Zeugen seines Urteilsspruchs dem Apostel lag, zeigt I Kor 11 10. 4 9. Das ἐκλεκτοί bezeichnet, wie Röm 16 13, die auserlesenen Engel, d. h. die Gott am nächsten stehenden Ordnungen derselben (vgl. Leo, Oost., Bck., Krk.), also wahrscheinlich die Thronengel (Lk 1 19. Apk 8 2, vgl. Tob 12 15) oder Erzengel (I Th 4 16. Jud 9)*). — ἵνα) Der Gegenstand der Ermahnung erscheint in der Form der Absicht: *dass du sollst,* wie I Kor 1 10. 16 12. II Kor 8 6. 9 5. — ταῦτα) geht unmöglich auf alles in Kap. 5 Gesagte

*) Da, auch abgesehen vom Epheser- u. Kolosserbrief, Paulus nach Analogie von I Kor 15 24 ohne Zweifel auch bei den guten Engeln verschiedene Ordnungen angenommen hat und garkein Grund abzusehen ist, woher er diese sicher bezeugte jüdische Vorstellung nicht geteilt haben sollte, so ist es gänzlich willkürlich, mit Baur hier gnostische Vorstellungen zu suchen oder mit Hfm. nach Mt 18 10 an die Schutzengel der Auserwählten (vgl. Mosh.: der Ephesinischen Gemeinde) zu denken. Das ἐκλεκτοί kann weder als Epitheton ornans alle Engel bezeichnen (Bng. u. a.), noch sie dadurch von allen irdischen Wesen unterscheiden wollen, da eben der Begriff des ἐκλεκτός (ganz anders als der von ἔντιμος oder ἅγιος) einen Gegensatz solcher ἄγγελοι, die nicht auserlesen sind, in sich schliesst. Nur bezieht sich der Ausdruck nicht

(z. B. Hfm., Bck., Lill.), wo ja vieles vorkam, was einer so feierlichen Einschärfung durchaus nicht bedurfte, auch nicht auf V. 17—20 (Hdrch., Mtth., Hth., Hltzm.), da ja V. 17 f. garnicht speziell eine an Tim. gerichtete Ermahnung enthielt, wie auch vieles im Vorhergehenden; aber auch nicht auf V. 20 allein (de W., Wies., Oost.), da man nur auf Grund falscher Erklärung den V. 20 von V. 19 trennen kann, sondern auf V. 19 f. (Chrys., Theoph., Plitt, Krk.), wobei sich die feierliche Beschwörung erst ganz rechtfertigt, weil es sich hier um solches handelt, was Tim. direkt in Stellvertretung des Apostels tun soll. — φυλάξῃς) ganz so von der Beobachtung einer (gesetzlichen) Vorschrift Röm 2 26. Gal 6 13. — χωρὶς προκρίματος) Das ἅπ. λεγ. ist ganz wie das lat. praejudicium eine vox media (Hth., Bck.), erhält aber hier durch den Kontext die Beziehung auf ungünstiges Vorurteil (Hltzm., Krk.); denn nur dieses konnte den Tim. bewegen, gegen V. 19 unbegründete Klage wider einen Presbyter anzunehmen und gegen V. 20 ohne genügenden Grund mit seiner Rüge gegen ihn einzuschreiten, während ein günstiges Vorurteil für die Vorschrift in V. 19 garnichts austrägt und höchstens eine Unterlassung, aber nicht eine falsche Ausführung von V. 20 veranlassen könnte. „Bevorzugung" (Leo, Hfm.) könnte höchstens πρόκρισις, aber nicht πρόκριμα heissen (vgl. Wies.). — μηδὲν ποιῶν κατὰ πρόσκλισιν) ist nicht bloss eine nähere Erläuterung des Hauptsatzes (de W., Hfm., Lill.), in welchem Falle, was Hth. übersieht, πρόκριμα von günstigem Vorurteil genommen werden müsste, sondern es erweitert den Gedanken, indem zu dem vorurteilslosen Beobachten der Vorschriften in V. 19 f. die Forderung hinzutritt, bei seiner disziplinaren Tätigkeit nichts nach Zuneigung (Gunst) zu tun (πρόσκλισις, ebenfalls ἅπ. λεγ.). Sachlich bildet also allerdings die πρόσκλισις einen Gegensatz zum πρόκριμα (Bng., vgl. Plitt, Krk.); aber die Behauptung, dass dieser Gegensatz ausgedrückt sein müsste (Hth.), ist grundlos, da eben so gut das letztere als eine andere Art der προσωπολημψία gedacht sein kann, die in jeder Form vermieden werden soll.

V. 22 f. χεῖρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει) Kontextgemäss kann die Handauflegung (4 14), von der hier die Rede ist, nur die gewesen sein, mit welcher nach Analogie von Act 6 6 die Presbyter, von denen V. 17—21 die Rede war, in ihr Amt eingeführt wurden (Theod., Theoph., Oec., Bng. u. neuere). Dass

---

auf die ἐκλογή zum Heil (Hltzm.), zu welchem die Engel nirgends in Beziehung gesetzt werden (vgl. Hbr 2 16), oder auf den Gegensatz gegen die bösen Engel (Theoph., Grot., Hdrch., Flatt, Lill.). — Lies nach ℵADG Χριστου Ιησου statt κυριου Ιησ. Χρ. (Rcpt. nach KLP, vgl. F). Trg. hat προσκλησιν a. R. (Lchm. nach ADLP); aber es ist ohne Zweifel bloss itazistische Verwechslung statt προσκλισιν (ℵFGK Rcpt.).

davon vor V. 21 (Hth.) oder schon Kap. 3 (Hltzm.) die Rede gewesen sein müsste, ist eine ganz unhaltbare Behauptung. In Kap. 3 war von den allgemeinen Voraussetzungen für die Wahl der Presbyter die Rede; hier handelt es sich um die dem Tim. als dem Stellvertreter des Apostels vorbehaltene Einführung derselben, welche derselbe nicht schnell (*ταχέως*, vgl. Gal 1 6), d. h. übereilt (vgl. II Th 2 2), ohne sorgfältige Prüfung, ob auch die Kap. 3 erörterten Voraussetzungen vorhanden sind, vornehmen soll, damit es nicht nachher zu solchen immerhin ärgerlichen Prozessen komme. Diese Ermahnung schliesst sich aber vortrefflich an V. 21b an, da Tim. aus Zuneigung zu dieser oder jener Persönlichkeit diese strenge Prüfung unterlassen könnte*). — *μηδέ*) mit Beziehung auf das in *μηδενί* liegende *μή*, wie Röm 9 11, vgl. I Kor 5 8. 11 u. öfter. — *κοινώνει*) *sich teilhaftig machen* einer Sache (c. dat.), wie Röm 15 27 und in gutem Sinne Röm 12 13. Gal 6 6. — *ἁμαρτίαις ἀλλοτρίαις*) *der Sünden, die einem anderen angehören* (Röm 14 4), von ihm begangen sind (Röm 15 20. II Kor 10 15). Es kann sich das unmöglich darauf beziehen, dass Tim. sich auch an einer solchen voreiligen Bestellung nicht beteiligen soll, wenn sie von anderen vorgenommen wird (Hfm., vgl. Lill.), da dies sicher nicht durch *ἁμαρτίαι* bezeichnet wäre. Überhaupt aber zeigt das steigernde *μηδέ*, dass es sich nicht um eine Beteiligung an fremden Sünden handeln kann, die durch die voreilige Handauflegung begangen werde, worauf doch trotz ihrer verschiedenen Erklärungen auch de W., Bck. und selbst Hth. herauskommen, letzterer indem er, was schon de W. rügte, den Begriff der Unwürdigkeit unterschiebt. Vielmehr kann es sich nur darum handeln, dass Tim. nicht aus parteiischer Zuneigung unterlassen soll, gegen sündigende Presbyter einzuschreiten (V. 20), weil er sich dadurch ihrer Sünden teilhaftig macht (Plitt, Krk.). Es wird hieraus also ganz klar, dass das *μηδὲν ποιῶν κατὰ πρόσκλισιν* V. 21b über den Gedanken von V. 21a hinausführt. — *σεαυτὸν ἁγνὸν τήρει*) Zu *τηρεῖν ἑαυτόν* vgl. II Kor 11 9; zu *ἁγνός* II Kor 7 11; es bezeichnet, wie die *ἁγνεία* 4 12. 5 2, nicht die Keuschheit im geschlechtlichen Sinne

*) Völlig kontextwidrig und bei dem Mangel jeder näheren Bestimmung für den Adressaten durchaus unverständlich wäre die Beziehung auf die Aufnahme der Katechumenen (Baur) oder die Wiederaufnahme von Exkommunizierten und Häretikern (de W., Wies., Hltzm.), abgesehen davon, dass sich dafür keine Analogie innerhalb des NT.'s nachweisen lässt. Die Diakonen mit einzuschliessen (Flatt, Mck.), veranlasst der Zusammenhang nicht; an die Bestellung zu einer besonderen Berufstätigkeit, wie die des Tim. zu denken (Hfm., vgl. Mtth.), ergäbe, auch abgesehen von der Kontextwidrigkeit, einen isolierten Fall, für den wohl keine so allgemeine Vorschrift gegeben wäre, und gar die verschiedensten Fälle der Handauflegung zugleich einzuschliessen (Hth., Bck.), würde die Vorschrift ganz unbegreiflich machen.

(Luther), sondern die Sittenreinheit überhaupt, die keinerlei Makel noch Flecken an sich duldet. Das nachdrücklich voranstehende σεαυτόν erlaubt nicht, die Warnung allein (Calv., Beza, Hnr., Mck.) oder insonderheit (Hth., Hfm., Plitt) auf die Befleckung durch fremde Sünden zu beziehen; kontextwidrig ist auch die Beziehung auf Reinheit vom Laster der Genusssucht (de W.). Bei allem, was über die von ihm geforderte strenge und unparteiische Disziplin gesagt ist (V. 19—22), kommt es hauptsächlich darauf an, dass er selbst in keiner Weise sich Blössen gibt (vgl. Wies., Krk. und schon Bng.). — V. **23.** μηκέτι) vgl. Röm 6^{8} II Kor 5^{15}. — ὑδροπότει) ἅπ. λεγ., heisst: ein Wassertrinker sein, d. h. sich grundsätzlich anderen Getränkes (namentlich des Weines) enthalten. Dies muss also Tim. bisher getan haben und zwar — nach dem Zusammenhange mit V. 22 —, um seine Sittenreinheit zu bewähren, wozu wohl die nach 3$^{2. 8}$ sicher in Ephesus vielfach herrschende Trunksucht (vgl. Plitt), vielleicht auch die schon 4^{7}f. angedeutete Neigung des Tim. zur Askese (vgl. Hfm.) Anlass gab (beides bei Wies.). Mit Recht (gegen Lill.) finden schon Grot., Calov, Flatt u. d. meisten neueren darin eine Beschränkung der vorigen Ermahnung, richtiger noch eine Warnung vor missverständlicher Anwendung derselben (vgl. Krk.)*); nur darf man darin nicht eine Warnung vor falscher (Hth., Oost.), essenischer (Wgsch., Leo) oder gar gnostischer Askese (Baur) sehen. — ἀλλὰ οἴνῳ ὀλίγῳ) Gegensatz zu οἴνῳ πολλῷ 3^{8}. Zu ὀλίγος vgl. 4^{8}. — χρῶ) vgl. zu 1^{8}. — διὰ τὸν στόμαχον) Ausdruck und Sache nur hier im NT. — καὶ τὰς πυκνάς σου ἀσθενείας) Das Adj. πυκνός nur hier; doch vgl. πυκνά Lk 5^{33}, πυκνότερον Act 24^{26}. Von körperlicher Kränklichkeit steht ἀσθένεια sicher Gal 4^{13}. Im leichten Tone des Briefstils fügt Paulus hinzu, dass Tim. mit jener ver-

*) Künstlicher findet Mtth. in der Vorschrift für das Leibeswohl die Kehrseite zu der Vorschrift für die Reinhaltung des Inneren; Mck. setzt die Vorsicht für die Gesundheit in Parallele zu der in bezug auf die Amtstätigkeit angeratenen; nach Otto soll Tim. sein Privatleben sowenig vom Beifall der Menge abhängig machen (durch äussere Heiligkeit), wie in seinem Amtsleben sein Urteil durch Gunst oder Ungunst bestechen lassen; nach Hfm. bildet die Torheit, in dieser Beziehung streng gegen sich zu sein (und so durch gesundheitliche Störungen sein Amtsleben zu behindern), den Gegensatz (?!) gegen ernstliche Versündigungen in seinem Berufsleben durch Voreiligkeit und falsche Gefälligkeit. Die Vermutung, dass der Vers transponiert sei (Calv., Hdrch., Reuss), hat garnichts für sich, da sich im Zusammenhange von 4$^{3-5}$ für ihn durchaus keine Stelle findet (gegen Hltzm.); der Vorwurf einer ungeschickt angebrachten Partikularität (Schlrm.) zeigt nur, wie wenig die Hypothese der Unechtheit ein wirkliches Verständnis des Briefes fördert. Hss.: V. 22^{b}. 23 ein Einschiebsel in den Abschnitt über die Presbyter. — Das σου nach στομαχον (Rcpt. nach FGKL) ist nach ℵADP als erläuternder Zusatz zu streichen.

kehrten Art, seine *ἁγνεία* zu bewähren, nur seine Gesundheit schädigen werde, die um seines Magens und seiner häufigen Kränklichkeit willen mässigen Weingenuss verlangt.

V. 24f. stammt nach Kn. aus der Urkunde L; Hesses Urteil s. z. 5 17.

V. 24. *τινῶν ἀνθρώπων αἱ ἁμαρτίαι πρόδηλοί εἰσιν*) bezeichnet nicht, dass sie vorher offenbar seien (Calv., Bng., Hdrch., Leo, Mck., Bck., Kn.), weil der Zusammenhang mit dem Vorigen keine irgendwie klare Beziehung auf einen Zeitpunkt ergibt, nach dem dies prius bemessen sein könnte, die Beziehung auf die *κρίσις* aber das *προάγουσαι* überflüssig macht; die Berufung auf andere paulinische Composita mit *προ-* beweist garnichts, da *πρόδηλος* sprachgebräuchlich (Hbr 7 14; vgl. Jdt 8 29. II Mak 3 17. 14 39) nur ein verstärktes *δῆλος* ist, wobei also die Präposition lokal gedacht wird und auf das hindeutet, was klar vor Augen liegt. — *προάγουσαι*) kann im Gegensatz zu *ἐπακολουθεῖν* nicht transitiv, wie 1 18, sondern nur intransitiv, wie Mk 11 9, genommen werden; es heisst also nicht: hinleiten (Mck., Mtth.), sondern: *vorangehen*. — *εἰς κρίσιν*) Die Beziehung auf das kirchliche Sittengericht (de W.) oder die der Beamtenwahl vorhergehende Prüfung (so die meisten u. noch Bck., Küb., Krk.) widerspricht der allgemeinen Fassung des Satzes, die Beziehung auf das göttliche Gericht (Wies., Hfm., Hltzm., Lill.) ist aber ausserdem schon deshalb ganz unpassend, weil vor Gott selbstverständlich alles in gleicher Weise offenbar ist. Der Gedanke ist lediglich, dass bei gewissen Menschen die Sünden so offenbar sind, dass sie nicht durch ein Gericht (*κρίσις*, bei Paulus nur hier) festgestellt werden dürfen, sondern ihnen bereits vorangehen, um ihre Verurteilung herauszufordern, ohne dass speziell an Vorboten, Ausrufer oder auch nur an das voraneilende Gerücht gedacht ist. So mit Recht Hth., Mllr. — *τισὶν δὲ καί*) weist auf den seltneren, aber doch auch vorkommenden Fall hin (Hltzm.). Vgl. I Kor 15 6. II Kor 4 3. — *ἐπακολουθοῦσιν*) vgl. 5 10. Bei dem Wechsel des Ausdrucks (statt: *τινῶν δὲ καί*) ist es bedenklich, *εἰς κρίσιν* zu ergänzen (so Wies., Hth., Hfm., Hltzm., Bck., Plitt), als ob ihre Sünden erst in der *κρίσις* offenbar würden. Der Gedanke ist, dass man die Menschen selbst erst längere Zeit beobachtet haben muss, ehe ihre Sünden offenbar werden (de W.), oder genauer noch, dass dieselben nicht unmittelbar an ihnen sichtbar sind, weil die Menschen sie in anderer Gegenwart geschickt zu verbergen wissen, sondern erst allmählich heraus kommen. Gleich falsch ist es natürlich, an ihren Tod zu denken (Ambr., Est.), wie daran, dass sie ihnen auf dem Fusse folgen. — V. 25. *ὡσαύτως καί*) vgl. 2 9. Die *ἔργα καλά* stehen auch hier ganz all-

gemein von trefflichen Werken (vgl. 5 10), wie der Gegensatz zu ἁμαρτίαι zeigt. — πρόδηλα) zeigt vollends klar, dass der analoge Fall in V. 24 als die Regel, der entgegengesetzte als die Ausnahme gedacht ist, da hier dieser Fall als das ganz Allgemeine hingestellt und erst im zweiten Hemistich eine Restriktion hinzufügt wird. — καὶ τὰ ἄλλως ἔχοντα) Zu ἔχειν c. adverb. vgl. II Kor 12 14; das ἄλλως (ἅπ. λεγ.) bezieht sich natürlich auf πρόδηλα; also: *solche, mit denen es sich anders verhält,* die also nicht offenkundig sind. — κρυβῆναι οὐ δύνανται) Dass dies nur heissen könne: es kann nicht verborgen gehalten werden (Hfm.), widerlegt sich durch Mt 5 14. Lk 19 42 von selbst. Da an ein absichtliches Verborgenhalten seiner guten Werke zu denken auch nicht der geringste Anlass im Kontext vorliegt, so ist die gew. Übersetzung: *können nicht verborgen bleiben,* allein richtig. Hier aber den Gedanken an eine sorgfältige κρίσις (Hth.) oder gar an das göttliche Gericht, wo dieselben Anerkennung und Belohnung finden (Hfm., Lill.), einzutragen, ist völlig willkürlich, da der κρίσις überhaupt nur zur Erläuterung der ἁμαρτίαι πρόδηλοι V. 24 gedacht war. Damit fällt dann freilich überhaupt jede Möglichkeit fort, V. 24 f. über V. 23 hinweg auf V. 22 zurückzubeziehen (so gew., auch Küb., Sod., Krk.), mag man dort nun an ein kirchliches Sittengericht oder an eine Prüfung derer denken, denen die Hand aufgelegt wird, wodurch ohnehin erst V. 23 seine seltsam isolierte Stellung bekommt*). Vielmehr hat schon Hfm. ganz richtig gesehen, dass bei dem Fehlen eines δέ der Hauptnachdruck auf V. 25 fällt, dass also gesagt sein soll, es verhalte sich mit den guten Werken wie mit den Sünden, von denen die hier behauptete Tatsache von vorn herein evidenter ist und daher zur Illustrierung

*) Auch sachlich ergibt der allgemeine Satz in V. 24 keine irgend anwendbare Vorschrift, da die sorgfältigste Prüfung, wenn die Sünden ins Gericht ohnehin nachfolgen, unnötig, und, wenn sie nur überhaupt zu unbestimmter späterer Zeit nachfolgen, nicht davor schützen kann, dass sie im Gerichte nicht noch unerkannt bleiben. Vollends aber für V. 25 fehlt jede Möglichkeit einer Anwendung darauf, da von einer „übereilten Verurteilung" (Hth.) V. 22 keine Rede war, und diese ja auch nicht durch Entdeckung irgend welcher guten Werke, sondern nur durch Offenbarwerden der Unschuld eines Beschuldigten abgewandt werden kann. Die Behauptung aber, dass V. 25 nur eine durch den Gegensatz herbeigeführte Bemerkung sei (de W., Hltzm.), fällt von selbst mit der Unechtheit des δε nach ωσαυτως (Lchm. nach AFG), das sicher nicht nach 29 fortgelassen, sondern zu streichen ist. Statt der Rcpt. τα καλα εργα προδηλα εστι (KL) lies τα εργα τα καλα προδηλα (ℵA), aber auch das δυναται der Rcpt., das noch ℵFG haben, wird sprachliche Nachbesserung sein statt δυνανται (ADP), wofür noch das εισιν (DFGP) statt εστιν zeugt. Hfm. verteidigt das πρόδηλά ἐστιν und will dasselbe, von ὡσαύτως καὶ τὰ ἔργα τὰ καλά getrennt, übersetzen: Es gibt offenbare, was überhaupt nur möglich wäre, wenn ἐστίν voranstände.

und Begründung des von den guten Werken zu Sagenden dient. Ebenso aber hat er darin ganz Recht, dass in beiden Parallelsätzen der Nachdruck auf dem zweiten Gliede liegt, weil hier etwas verhältnismässig selten Vorkommendes dem Gewöhnlichen und daher Allbekannten gegenübergestellt wird. Unmöglich freilich ist seine erkünstelte Beziehung der Verse auf das Folgende (6 1 f.), wie die von Otto auf die asketischen Irrlehrer, oder die von Ewald auf grobe und feine Weinsäufer. Vielmehr können die Verse sich nur an V. 23 anschliessen und sich auf Tim. beziehen, der durch völlige Enthaltsamkeit den Beweis seines sittenreinen Lebens geben wollte. Ihm wird gesagt, dass es solcher *ἔργα πρόδηλα* nicht bedürfe, weil sein mässiges Leben auch ohne dieselben nicht verborgen bleiben könne, gerade wie bei Sündern auch ihre nicht offenbaren Sünden doch endlich an den Tag kommen.

Kap. VI.

V. 1 f. Vom Verhalten der christlichen Sklaven. Der Abschnitt gehört, wie der Schluss von V. 2 zeigt, noch zu dem, was Paulus dem Tim. in betreff der Privatseelsorge aufzutragen hat (wie 5 1 f.), und behandelt ebenso einen eigenen Stand in der Gemeinde, wie das über die Witwen (5 3—16) und über die Presbyter (5 17—25) Gesagte. Je mehr aber letzteres in eine spezielle Ermahnung an Tim. (V. 23 ff.) ausging, um so leichter schloss sich die Hinweisung auf das an, was er die Sklaven lehren und wozu er sie unterweisen soll. Die Klage über Zusammenhangslosigkeit (Hltzm.) hat ihre Berechtigung in der Zufälligkeit, mit der die Paränese gerade auf diesen Einzelpunkt kommt, dieselbe zeugt aber nur für die freie Gedankenbewegung des Briefstellers. Denn dass der Apostel von den Gemeindedienern zu den Hausdienern, von den kirchlichen Verhältnissen zu den bürgerlichen übergeht (Bck.), oder von der kirchlichen Sittenzucht (richtiger: Disziplin der Presbyter) zu dem für das äusserliche Verhältnis der Kirche so wichtigen Verhalten der christlichen Sklaven (de W.), ist doch für die Motivierung des Zusammenhangs wenig entscheidend. Eher könnte man sagen, dass ihn das *τιμᾷν* der Witwen (5 3) und der Presbyter (5 17) auf das Ehren der Herren durch die Sklaven führte.

Kn. weist 6 1. 2a b der Urkunde KO, 6 2c—12 der Urkunde L zu. Für Hss. sind 16 1. 2. 17. 18. 19 Stücke einer Haustafel, welche hier vom Redaktor eingeschoben seien.

ὅσοι) echt paulinisch, vgl. Gal 3 10. 27. 6 12. 16. Röm 2 12: *so viele irgend,* alle ohne Ausnahme, also nicht etwa bloss solche, denen ihre Herren besonderen Anlass dazu geben. — εἰσὶν ὑπὸ ζυγόν) Auch Gal 5 1 redet Paulus von einem ζυγὸς δουλείας, wobei es ganz gleichgültig ist, dass dies dort metaphorisch auf das Verhältnis zum Gesetz angewandt wird. Der Ausdruck bezeichnet daher nicht einen besonderen Druck, unter dem sie stehen (Hdrch.), sondern charakterisiert das Verhältnis, in dem sie als Sklaven (δοῦλοι, vgl. I Kor 7 21f.) sich befinden, das aber eben nur nichtchristlichen Herren gegenüber als ein Joch empfunden wird. Denn dass nicht zugleich von den Sklaven christlicher Herren die Rede ist (Hfm.), zeigt der Absichtssatz wie der Gegensatz in V. 2. — τοὺς ἰδίους δεσπότας) Zu diesem spezifischen Ausdruck für den Herrn im Gegensatz zum Sklaven vgl. Lk 2 29. I Pt 2 18. Das ἴδιος steht so wenig bedeutungslos, wie 3 4. 5. 12. Wie dem Hausherrn die familia zu eigen gehört, so jedem Gliede der familia der Hausherr; und eben als sein ihm zugehöriger Hausherr soll er von dem Sklaven geehrt werden. — πάσης τιμῆς) *jeder Art von Ehrerbietung* (vgl. 1 15. 2 2), die ihm von seiten der Sklaven zukommt. Zu τιμή vgl. 5 17. — ἀξίους ἡγείσθωσαν) Der Sache nach gleich ἀξιούσθωσαν 5 17. Zu ἄξιος vgl. 1 15. 4 9, zu ἡγεῖσθαι 1 12. — ἵνα μή) vgl. 3 6. 7. Zur Sache vgl. Röm 2 24. Wenn das Christentum sie dazu verleitet, ihren heidnischen Herren die gebührende Ehre irgendwie zu versagen (etwa weil sie sich als Christen über sie erhaben fühlen), werden diese den Gott, dem jene dienen, als einen falschen Gott lästern, welcher seine Diener zur Verletzung der natürlichen Pflichten verführt, oder als einen ohnmächtigen, der sie nicht zur Erfüllung seines Willens vermögen kann. Hier tritt nur noch hinzu καὶ ἡ διδασκαλία, womit aber nicht die Lehre Gottes gemeint ist (de W.), sondern die Lehre, welcher die christlichen Sklaven anhangen und die sich somit als sittlich irreleitende (in den Augen ihrer Herren) erweist. Zu διδασκαλία im Sinne des Gelehrten vgl. 1 10. 4 1. — V. 2. οἱ δὲ πιστοὺς ἔχοντες δεσπότας) Die Entgegensetzung zeigt deutlich, dass V. 1 Sklaven gemeint sind, die Ungläubige zu Herren haben. Mit Recht verbinden Hth., Lill., Krk. nicht πιστούς als Adj. mit δεσπότας, sondern fassen es als substantivisches Objekt, was der Wortstellung mehr entspricht als die gew. Fassung (vgl. de W.): *welche Gläubige als Herren haben.* — μὴ καταφρονείτωσαν) steht ganz wie überall bei Paulus (vgl. zu 4 12) nicht eigentlich von direkt verächtlicher Behandlung, sondern davon, dass man ihnen die Ehre nicht gibt, die sie beanspruchen können in ihrer Stellung als Herren, und zwar ὅτι ἀδελφοί εἰσιν, weil sie christliche Brüder (vgl. 4 6) sind und darum die Sklaven sie als sich ganz gleichstehend ansehen. Da dies ausdrücklich

als Motiv des verbotenen καταφρονεῖν genannt wird, so ist es willkürlich, die milde, freundliche Behandlung durch die Herren als Voraussetzung zu denken (gegen Hth.). — ἀλλὰ μᾶλλον) ist nicht potius, wie 14, sondern magis (wie I Kor 14 5. 18): mehr als sie tun würden, wenn es heidnische Herren wären. — δουλευέτωσαν) vgl. Gal 5 13. — ὅτι πιστοί εἰσιν) Das erst bringt durch die Wiederaufnahme des πιστοί den Gedanken zum Abschluss, wie auch die Stellung des εἰσίν zeigt. Eben weil sie (natürlich die Herren, wie in dem parallelen Satze mit ὅτι, und weder die Knechte, wie Wttst. will, noch Herren und Knechte, wie Mtth.) gläubig sind, wie die Knechte, liegt für diese in der Glaubensgemeinschaft ein besonderes Motiv, ihren pflichtmässigen Dienst eifrig und treu auszurichten. — καὶ ἀγαπητοί) Die Trennung von πιστοί durch εἰσίν zeigt, das hier noch ein neues Moment hinzutritt, das den Gedanken über die bisher in betracht gezogene Glaubensgemeinschaft der Herren und Knechte hinausführt. Schon darum ist es ganz unmöglich, bloss wegen der Verbindung mit πιστοί nach Röm 1 7 θεοῦ zu ergänzen (z. B. Hltzm., Kn.), das sich Röm 11 28 lediglich aus dem Zusammenhange von selbst versteht, der es hier aber nicht darbietet. Es kann nur bezeichnen, dass sie Gegenstand der (dankbaren) Liebe der Sklaven sind. Vgl. Röm 16 12. — οἱ τῆς εὐεργεσίας ἀντιλαμβανόμενοι) ist natürlich nicht Subj. zu δουλευέτωσαν (Theoph.), sondern nachträgliche Näherbestimmung des Subjekts des Begründungssatzes, das eben darum dem nachträglich hinzugefügten ἀγαπητοί korrespondieren und dasselbe motivieren wird. Sprachlich und sachlich falsch ist die Fassung: die Empfänger der Wohltat, mag man nun an das christliche Heil denken (Calv., Beza, Hdrch.), das nicht als Wohltat bezeichnet werden kann, oder an den mit Wohlwollen erwiesenen Dienst der Sklaven (de W., Wies., Oost., Plitt, Bck., Lill. nach älteren), der als pflichtmässige Leistung nie durch die Art, wie er geleistet wird, eine Wohltat werden kann, da das Medium c. gen. nun einmal die Bedeutung: empfangen nicht hat und nicht haben kann. Es heisst vielmehr: sich eines annehmen (Lk 1 54. Act 20 35), oder: sich einer Sache befleissigen, hier des Wohltuns (εὐεργεσία, nur noch Act 4 9 von einer einzelnen Wohltat); und in der Voraussetzung, dass die (gläubigen) Herren sich des Wohltuns überhaupt und also auch gegen die Knechte befleissigen, liegt ein indirekter Wink über ihre Verpflichtung (vgl. Hltzm.). Dies ihr Wohltun ist aber eine Liebesübung, welche die Knechte zu (dankbarer) Gegenliebe verpflichtet. So mit Recht Chrys., Hnr., Wgsch., Leo, Krk., auch Hth. *). — ταῦτα) geht natür-

*) Der einzige scheinbare Einwand von de W., dass dann das πιστοί ziemlich überflüssig wäre, fällt von selbst fort, sobald man er-

lich nicht auf das Folgende (Lchm., Tsch.), sondern auf das über das Verhalten der Sklaven Gesagte. — *δίδασκε καὶ παρακάλει*) wie 4₁₁.

V. 3—5. Charakteristik der Lehrverirrungen der Gegenwart. Dass der Verf., zum Schlusse eilend, noch einmal auf die Lehrverirrungen kommt, von denen er ausging (1₃), kann nicht Wunder nehmen. Von einer Bekämpfung der Irrlehrer ist auch hier nicht die Rede; Paulus zeichnet alledem gegenüber, wodurch er den Tim. zum rechten *διδάσκειν καὶ παρακαλεῖν* ermahnt hat, das gegensätzliche Bild jener Lehrverirrungen *). — *εἴ τις*) vgl. 5₈. Die bei Paulus sehr häufige Wendung (allein in den Korintherbr. gegen 20 Mal) ist durchaus nicht gleich *ὅστις* oder drgl. (Hth.), sondern setzt einen Fall, um ein Urteil oder eine Forderung (5₁₆) daran anzuknüpfen. Dass aber nicht ein ganz allgemein gesetzter Fall, sondern ein wirklich vorkommender gemeint ist, zeigt das aus 1₃ wiederkehrende *ἑτεροδιδασκαλεῖ*. Es ist also das dort verbotene Lehren fremdartiger Dinge gemeint und keineswegs alle mögliche „Irrlehre", womit sich alle Anstösse, die de W. an einem angeblichen Missverhältnis des Vorder- und Nachsatzes nimmt, erledigen. — *καὶ μὴ προσέρχεται*) Der offenbar gewählte, sonst im NT nicht vorkommende Ausdruck heisst allerdings weder: beitreten (Leo, de W., Wies., Hth., Krk.), wie wenn es sich um eine Meinung handelte (vgl. Philo de gig. 9, 289), auch nicht eigentlich: einem seine Mühwaltung zuwenden (Hfm.), sondern: sich an etwas heranmachen (vgl. Act 8₂₉). Damit bestätigt sich aber aufs neue, dass es sich nicht um eine Irrlehre handelt, die den Gegensatz zur lauteren Lehre des Evangeliums bildet, also gerade sich an sie heranmacht, um sie zu bestreiten, sondern um ein Lehren fremdartiger Dinge, die mit dieser Lehre nichts zu tun haben. Denn das *ἑτεροδιδασκαλεῖν* wird eben negativ dahin bestimmt,

---

kennt, dass diese Näherbestimmung des Subjekts sich speziell auf das nachgebrachte *καὶ ἀγαπητοί* bezieht. Ganz verkehrt will aber Hfm. hiermit einen selbständigen Satz beginnen: und geliebt (von ihren Mitchristen) sind die (Sklaven), welche (ihren Herren) in der Spendung ihrer Wohltaten willig zu Dienst sind!

*) Eine nähere Verbindung mit dem Vorigen liegt weder darin, dass die sogen. Irrlehrer eine falsche Freiheit predigten (Hdrch.), oder sonstwie die gesellschaftlichen Standesunterschiede konfundierten (vgl. Lill.), noch in dem Gegensatz des *ἑτεροδιδασκαλεῖν* zu dem *δίδασκε* (Leo, de W.; vgl. Wies., der übrigens in V. 3—16 nur eine Überleitung zu V. 17 ff. findet), am wenigsten im Sinne von Hfm., der im Gegensatz zu diesem nichts einbringenden Lehren den Tim. vor Missbrauch der Lehrtätigkeit zum Erwerbe warnen lässt. — Das dem NT ganz fremdartige *προσεχεται* (Tsch. nach ℵ und den Latein., vgl. Küb.: der sich nicht hält an) ist offenbar Nachbesserung des nicht verstandenen *προσερχεται*, das Trg., WH. beibehalten.

dass man sich mit gesunden Worten (vgl. 4 6) nichts zu tun macht, um sie zu verkündigen, sondern sich mit ganz anderen Dingen beschäftigt. Diese werden aber durch den Gegensatz (vgl. 1 10) nicht als eine Irrlehre charakterisiert, sondern als ungesunde Worte, welche aus einer krankhaften Richtung des Erkenntnisstrebens und Lehreifers hervorgehen. Bem., wie der artikellose Allgemeinbegriff erst nachträglich durch den artikulierten Zusatz *τοῖς τοῦ κυρ. κτλ.* näher bestimmt wird. Derselbe bezeichnet aber nicht Worte Christi selbst oder solche, die von ihm herstammen (Hth., Hfm., Plitt, Küb., Kn., Lill., Krk.), sondern Worte, die von unserem Herrn Jesu Christo handeln (vgl. *ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ* I Kor 1 18), weil es unschicklich wäre, jene erst als *ὑγιαίνοντες* prädizieren zu wollen. — *καὶ τῇ κατ᾽ εὐσέβειαν διδασκαλίᾳ*) ist nicht eine zweite Apposition zu *ὑγιαίν. λόγ.* (Hth., Hfm., Kn.), sondern bezeichnet die auf diese Verkündigung von Christo gegründete Lehre, und zwar nicht als die zur Frömmigkeit führende (Leo, Wies., Bck., Plitt, vgl. auch Krk.), sondern als die der christlichen Frömmigkeit entsprechende (Hth., Oost., vgl. Hfm.: eine frömmigkeitliche), d. h. eine solche, wie sie der wahrhaft Fromme allein liebt und übt. — V. 4 beginnt der Nachsatz, den Hnr., Wgsch., Mck. erst in dem (unechten) *ἀφίστασο ἀπὸ τῶν τοιούτων* (V. 5) suchen, obwohl dann jede grammatische Verbindung mit dem Vorigen fehlt. — *τετύφωται*) Dies in anderem Sinne als 3 6 zu nehmen (Hfm.: verdummtsein), ist garkein Grund, da es eine leere Behauptung ist, dass Paulus nur über ihren geistigen und nicht über ihren sittlichen Zustand ein Urteil fälle. Der Hochmut, von dem er umnebelt ist, besteht eben darin, dass er besser als alle anderen zu wissen meint, wie in den neuen Dingen, die er lehrt, eine besondere Weisheit enthalten ist. — *μηδὲν ἐπιστάμενος*) ist, ganz wie in der sachlichen Parallele 1 7, mit: *obwohl er nichts versteht* (de W.: ohne doch etwas recht zu verstehen) aufzulösen, was Hth. nur bestreitet, weil er mit Hfm. schon in *τετύφωται* den Nebenbegriff der Dummheit findet. Zu dem ihn umnebelnden Dünkel bildet eben der Mangel jedes Verständnisses den schärfsten Kontrast. Das *ἐπίστασθαι* (sonst nicht bei Paulus, häufig in Act) bezeichnet wohl nicht bloss das rechte (de W.), sondern überhaupt jedes sichere Verständnis, auf das es ihnen auch garnicht ankommt, wie das *ἀλλὰ νοσῶν* (*ἅπ. λεγ.*) *κτλ.* zeigt. Denn ihre Krankheit, die ihnen von vorn herein die *ὑγιαίνοντες λόγοι* unsympathisch macht, besteht eben darin, dass es ihnen nicht auf eigentliche Wahrheitserkenntnis ankommt, sondern auf Untersuchungen als solche (*ζητήσεις*, wie Act 25 20, vgl. das *ἐκζητήσεις* 1 4), d. h. auf Grübeleien über allerlei müssige Streitfragen und auf die sich daraus entspinnenden Wortgefechte (*λογομαχίαι*, *ἅπ. λεγ.*). Das sind dann frei-

lich nicht Streitigkeiten um Worte statt um Sachen (Hth., Wies. nach Calv.), sondern Kämpfe, in denen man Worte statt Tatsachen ins Gefecht führt (Hfm.), in denen es nur darauf ankommt, wer seine Behauptung am stattlichsten verfechten, wer am besten reden kann. Zu *περί* c. acc., welches den Gegenstand ihrer krankhaften Sucht bezeichnet, vgl. 1 19. — *ἐξ ὧν γίνεται*) vgl. das *γενόμενος ἐκ* im eigentlichen Sinne Röm 1 3. Gal 4 4. Diese Wortgefechte (nicht zugleich die *ζητήσεις*, wie de W., Wies., Hth., Krk. ohne Rücksicht auf die Bedeutung dieses Wortes sagen) erzeugen *φθόνος* (Gal 5 21), weil keiner dem anderen den Sieg in ihnen gönnt (Hfm.), oder genauer: ihm denselben neidet, wo derselbe zweifellos ihm zufiel, und *ἔρις* (auch Röm 1 29 mit *φθόνος* verbunden), weil man sich darüber verfeindet (Hfm.), oder genauer: weil man darüber in Streit gerät, wer als Sieger aus ihnen hervorging; sie führen zu Lästerungen (*βλασφημίαι*, auch hier, wie 1 20, nicht von Gotteslästerung, wie Patr. erklären, sondern von Schmähungen über die Person des Gegners, vgl. Eph 4 31. Kol 3 8) wider den, welchen man mit Gründen nicht besiegen konnte und nun mit Schimpfen vernichten will, und andrerseits zu bösem Argwohn (*ὑπόνοιαι πονηραί*, vgl. JSir 3 24), wenn man meint, der andere habe es nicht auf die Sache, sondern auf die Beschämung und Vernichtung der Person abgesehen. Ein derartiger Argwohn ist, auch abgesehen davon, dass er dem Nächsten Schlimmes zutraut, etwas sehr Schlimmes (ein *πονηρόν*, vgl. Röm 12 9). — V. **5.** *διαπαρατριβαί*) *ἅπ. λεγ.* Das durch *δια-* verstärkte *παρατριβαί* bezeichnet jene Erzeugnisse der *λογομαχίαι*, nicht ihre Konsequenzen (Krk.), als fortgesetzte Reibungen zwischen Menschen, deren Charakteristik zeigt, woher dergleichen zwischen ihnen entstehen können, nicht, wozu sie führen (Lill.)*). — *διεφθαρμένων ἀνθρώπων τὸν νοῦν*) Zu der echt paulinischen Wortstellung vgl. Röm 8 18. Gal 3 13; zu dem Acc. der näheren Bestimmung des Teils, an welchem das *διαφθείρεσθαι*

*) Der Plur. *ερεις* ist dem Folgenden konformiert, wie D zeigt, der auch *φθονοι* hat; die Lesart in FGL ist nur unvollständige Korrektur. Das schlecht bezeugte *παραδιατριβαι* (Rcpt. nach Min. Lies nach entscheidenden Zeugen *διαπαρατριβαι*) würde einen Zeitvertreib bezeichnen, der durch *παρα-* als ein nebeneingeführter, also verkehrter charakterisiert wäre (Köll. I, p. 121). Dann könnte aber das Wort nicht mehr von *ἐξ ὧν γίνεται* abhängen, sondern müsste ein selbständiger Ausruf zur Charakteristik der *ζητήσεις καὶ λογομαχίαι* sein. Vgl. Hfm., der ganz grundlos behauptet, dass *πονηραί* nicht zu *ὑπόνοιαι* gehören könne, und an der Verbindung von *διαπαρατριβαί* mit dem Gen. mäkelt, obwohl doch die Verkehrtheit dieser fortgesetzten Reibungen nicht besser charakterisiert werden kann als durch die Beschaffenheit der Menschen, zwischen denen sie stattfinden. Ganz verkehrt will Rche. *δι' ἃ παρατριβαί* lesen.

stattgefunden hat, vgl. Phl 1 11. II Kor 3 18 u. dazu Win. § 32, 5; zu dem Verb. selbst II Kor 4 16. Der *νοῦς* ist echt paulinisch (vgl. m. Bibl. Theol. § 86, c) als die natürliche Vernunft, als das Organ für das Verständnis des Göttlichen gedacht, dessen Zerrüttung solche Menschen unfähig macht, zwischen dem, was wahren religiösen Wert hat, und zwischen wertlosen Grübeleien, um die sie in Streit geraten, zu unterscheiden. — *καὶ ἀπεστερημένων τῆς ἀληθείας*) erscheint als die Folge jener Verderbnis und ist so wenig wie sie auf dämonische Einflüsse (4 1) zurückgeführt zu denken (Hth.). Ihre Beschäftigung mit jenen den wahren religiösen Interessen fremdartigen Dingen ist es, die ihnen zunächst die Fähigkeit für die Wertschätzung der objektiven Wahrheit (2 4. 3 15. 4 3) verdorben und dann den Verlust derselben herbeigeführt hat, sodass sie keinen Grund haben, einer vor dem anderen einen Vorzug in der Erkenntnis der Wahrheit zu beanspruchen. Zu *ἀποστερεῖσθαι* vgl. I Kor 6 7. — *νομιζόντων*) vgl. I Kor 7 26. 36. Während die beiden ersten Stücke der Charakteristik noch zusammenhängen, schliesst sich hiermit ein ganz neues Moment an, das allerdings auch auf Urteilslosigkeit in religiösen Dingen deutet, aber doch von unmittelbar praktischen Folgen ist. — *πορισμὸν εἶναι τὴν εὐσέβειαν*) Das im NT nur noch V. 6 vorkommende *πορισμός* (vgl. Sap 13 19. 14 2) heisst: Erwerbsmittel, nicht: ein Gewerbe (Luther). Der Begriff ist sicher nicht auf jeden Vorteil, den man sich verschafft, auf Ehre, Ansehn etc. auszudehnen, sondern, wie die ganze daran geknüpfte Erörterung zeigt, ausschliesslich auf materielle Vorteile, wenn auch nicht notwendig auf Gelderwerb durch Honorarnehmen für den Unterricht. Ohnehin ist ja *εὐσέβεια* nicht gleich *ἡ κατ' εὐσ. διδασκαλία* (Wgsch., Flatt); allein es erhellt aus dieser Stelle, dass die Beschäftigung mit jenen *ζητήσεις*, das Spekulieren, Disputieren und Lehren darüber als ein besonderes Zeichen von Frömmigkeit galt, die immer tiefer in die Geheimnisse der Schrift und des göttlichen Wesens eindringen und einführen wollte. Es genügt völlig anzunehmen, dass man unter dem Vorwand ausschliesslicher Beschäftigung mit diesen Dingen die Gemeindeunterstützung, wie sie den Verkündigern des Evangeliums oder den lehrenden Presbytern zukam (5 17f.), beanspruchte oder aus dem Ansehen und Einfluss, den man damit in den Familien gewann, materielle Vorteile zog (Tit 1 11). Die Hervorhebung dieses Zuges soll keineswegs bloss die Brücke zum Folgenden bilden (Schlrm., vgl. auch Wies.), sondern bietet die letzte Erklärung dazu, wie die über diese *ζητήσεις* entstehenden Wortgefechte so viel Neid und Streit, Lästerung und Argwohn erzeugten (V. 4). Es handelte sich eben darum, wer bei diesem Treiben den anderen ausstach und

sich die Vorteile zuwandte, welche das ἑτεροδιδασκαλεῖν bringen konnte *).

V. 6—10. Die Gefahren des Geizes. — ἔστιν δέ) Calv.: eleganter et non sine ironica correctione in contrarium sensum eadem verba retorquet. — Zu dem betonten ἔστιν *(in der Tat aber ist)* vgl. I Kor 15 44. II Kor 11 10, wenn auch der Grund der Betonung dort ein etwas anderer ist. Hier ist es der Gegensatz gegen das verkehrte νομίζειν V. 5. — πορισμὸς μέγας) vgl. 3 16. Gegen den klaren Wortlaut (μετὰ αὐταρκείας) ist die Annahme, die Frömmigkeit sei ein Erwerbsmittel, sofern sie Genügsamkeit wirkt (Patr., Bng., de W., Bck. u. a.). Vielmehr kann der Gedanke nur aus 4 8 erläutert werden, wonach die Frömmigkeit die Verheissung des Segens für dieses und das zukünftige Leben hat (vgl. Theod., Calv. u. a., Hfm., Hltzm., Lill.). Eben darum handelt es sich nicht um ein Erwerben dieses Segens durch Werkverdienst, und es liegt darin kein Eudämonismus, als der echt paulinische (I Kor 13 3. 15 32). Falsch Luther: es ist aber ein grosser Gewinn, wer gottselig ist etc. — ἡ εὐσέβεια μετὰ αὐταρκείας) heisst eben nicht: die mit Genügsamkeit verbundene Frömmigkeit (de W.), was notwendig den Artikel vor μετά erfordern würde, sondern besagt, dass die Frömmigkeit es nur ist, wenn sie mit Genügsamkeit verbunden (μετά, wie 2 15), was freilich, da es nicht ausdrücklich als Bedingung bezeichnet, als das Ordnungsmässige, Selbstverständliche vorausgesetzt ist, weshalb sie eben nicht als das durch die Frömmigkeit zu Erwerbende gedacht sein kann. Die αὐτάρκεια ist hier nicht die genügende äussere Lage (wie II Kor 9 8), sondern die subjektive Eigenschaft, wonach man an dem, was man hat, genug hat und nicht noch mehr begehrt, αὐτάρκης (Phl 4 11) ist. Wo diese Genügsamkeit nicht vorhanden, also ein stetes Streben nach Mehrung irdischer Güter stattfindet, da wird die Frömmigkeit nicht als πορισμὸς μέγας erscheinen, weil sie dazu nichts beiträgt. — V. 7 begründet weder allein (Hltzm.) noch in Verbindung mit dem Folgenden (Hth.) die Behauptung, dass die Frömmigkeit ein Erwerbsmittel sei oder dass sie mit Genügsam-

*) Die aus textkritischen Gründen unhaltbaren Worte ἀφίστασο ἀπὸ τῶν τοιούτων (Rcpt. nach KLP, syr. arm. u. d. meisten Patr.), die in ℵADFG fehlen, obwohl ein Grund des Ausfalls nicht ersichtlich ist, will Hfm. lediglich festhalten (doch vgl. auch Bck.) von der ganz verkehrten Voraussetzung aus, dass Tim. eine gewisse Neigung zu diesen Lehrverirrungen gehabt habe. Wenn aber de W. eine schärfere Polemik gegen die Schändlichkeit, das Heilige als Erwerbsmittel zu missbrauchen, vermisst, so übersieht er, dass Paulus überhaupt gegen die ἑτεροδιδασκαλοῦντες nicht polemisiert, deren Verwerflichkeit dem Tim. nach dem Auftrage 1 3 klar genug sein musste, und darum am wenigsten gegen diesen Zug erst polemisieren kann, der an sich genügt, um ihre Verwerflichkeit zu kennzeichnen.

keit verbunden sein müsse (Hfm.), freilich auch nicht die Ermahnung zur Genügsamkeit (de W.), die ja in V. 6 garnicht liegt, sondern das der Aussage mit Nachdruck am Schlusse als selbstverständliche Voraussetzung hinzugefügte *μετὰ αὐταρκείας*. — *οὐδὲν γὰρ εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον*) Zu *εἰσφέρειν τι εἰς* vgl. Act 17 20, zu *κόσμος* im Sinne der irdischen Welt vgl. 1 15. — *ὅτι* — *τι δυνάμεθα*) Dass wir nichts aus der Welt mit hinausnehmen (*ἐξενεγκεῖν*, vgl. Act 5 6f. 15) können (sofern der Tod die Seele vom Leibe und damit von allen Beziehungen zur irdischen Welt löst), ist der Grund davon, dass wir nichts hineingebracht haben, d. h. dass nichts von irdischen Gütern zur ursprünglichen Ausstattung des Menschen gehört, da diese ja der Natur der Sache nach auf das letzte Ziel des Menschen und nicht auf sein irdisches Leben allein berechnet ist. In der Tat aber bildet jener Satz nur in dieser Motivierung den Grund dafür, dass die Frömmigkeit ein grosses Erwerbsmittel nur unter selbstverständlicher Voraussetzung der Genügsamkeit ist. Denn dass wir nichts in die Welt gebracht haben, würde ja nicht das Streben nach den für dies irdische Leben wertvollen Gütern ausschliessen. Ist dies aber nur die Folge davon, dass wir auch nichts (*οὐδέ*, wie Röm 8 7. Gal 1 12) mit hinausnehmen können, dass diese Güter also für unser über das irdische Leben hinaus dauerndes Sein wertlos sind, so wird die Frömmigkeit, welche auf die Erwerbung des göttlichen Wohlgefallens und darum auf das höchste Ziel, das Gott uns gesteckt hat, ihr Augenmerk richtet, immer mit Genügsamkeit in betreff jener nur relativ wertvollen Güter verbunden sein und so in Wahrheit als ein grosses Erwerbsmittel erscheinen, obwohl sie, diese Güter zu beschaffen, in keiner Weise geeignet ist*). — V. 8. *ἔχοντες δέ*) bildet den Gegensatz zu dem Hauptsatz von V. 7, d. h.

*) Das *δηλον* vor *οτι* (Rcpt. nach KLP; vgl. D: *αληθες*) ist gegen ℵAFG und die meisten orient. Vers. trotz der patrist. Zeugen, die es aufweisen, nicht zu halten. Hort hält für möglich, dass das *ὅτι*, aus welchem die LArten von D und Rcpt. entstanden sind, nichts weiter sei als eine Verdoppelung von *ον* aus *κοσμον*, was man dann als *οτι* gelesen habe. Verleitet durch die Reminiscenz an Eccles 5, 14 (vgl. Job 1 21), welcher Spruch so wenig wie Ps 49 17 dem Verf. in irgend nachweisbarer Weise vorschwebt, bleiben die meisten Ausleger bei der Rcpt. stehen, die schon darum ganz unpassend, weil sie ohne ein *οὖν* doch nicht die zweite Vershälfte zur Folgerung aus der ersten macht, weshalb auch nicht das *ὅτι* gleich *δῆλον ὅτι* genommen werden kann (Buttm. p. 308). Mit Recht bemerkt auch Hfm., dass die Folgerung weder stichhaltig wäre, noch eine an sich so augenfällige Tatsache aus einer anderen erst abgeleitet werden dürfte, nur dass er deshalb *δηλονότι* lesen und dies adverbiale „offenbar" zu beiden Vershälften ziehen will, was schon der Wortstellung wegen offenbar ganz verkehrt ist. Dass nach populärer Logik *ὅτι* die Folge bezeichnen könnte (de W., vgl. Bck.), wäre doch nur der Fall, wenn es den Erkenntnisgrund be-

zu der Zeit, wo wir noch nichts hatten, weil wir nichts in die Welt hineingebracht. — διατροφὴν καὶ σκεπάσματα) beides im NT ἅπ. λεγ.; jenes bezeichnet den Lebensunterhalt (vgl. I Mak 6 49) oder was dazu gehört (wenn der Plur. steht), dieses die Mittel zur Bedeckung, d. h. die Kleidung und nicht zugleich das Obdach (de W., Hltzm.), da zwei so heterogene Dinge nicht zugleich durch denselben Ausdruck bezeichnet sein können und im zweiten Sinne der Sing. stehen würde. — τούτοις) nämlich mit dem, was zu unserem Lebensunterhalt und unserer Bedeckung schlechthin erforderlich ist, wie es mit Absicht durch die beiden gewählten Ausdrücke bezeichnet ist. — ἀρκεσθησόμεθα) kann nicht heissen: wir werden genug haben (Hfm.), was nach II Kor 12 9 durch das Aktiv bezeichnet wäre, sondern: *wir werden uns genügen lassen* (vgl. Lk 3 14. Hbr 13 5. III Joh 10). Die imperativische Fassung ist nicht nur gegen den Wortlaut, sondern auch gegen den Zusammenhang. Der Satz vollendet den Beweis für die Voraussetzung, dass wir, d. h. die Christen, ordentlicher Weise genügsam sein werden, uns also die Frömmigkeit bei unserer Genügsamkeit ein πορισμὸς μέγας sein kann. Wenn wir von irdischen Gütern, eben weil sie uns doch nicht bleiben, nichts in die Welt mitgebracht haben, so werden wir jetzt, d. h. im Laufe des irdischen Lebens, wenn wir das haben, was die Notdurft desselben erfordert, nichts weiter begehren, und bei dieser Genügsamkeit wird uns die Frömmigkeit ein grosses Erwerbsmittel sein, auch wenn sie von diesen Gütern uns nichts verschafft *). — V. 9. οἱ δὲ βουλόμενοι πλουτεῖν) vollendet nicht den Beweis, dass die Frömmigkeit nur bei Genügsamkeit ein πορισμὸς μέγας ist, da im Folgenden eben nicht gesagt ist, dass das Gegenteil derselben um den Gewinn bringt, den man von der Frömmigkeit haben kann (Hfm.), sondern dass es ins Verderben bringt. Vielmehr wird die V. 7f. begründete Voraussetzung, dass die Christen genügsam sind, nun durch den Gegensatz derer illustriert, die reich sein (πλουτεῖν, wie Lk 1 53, übertragen auch bei Paulus Röm 10 12; ungenau de W. u. a.: reich werden) wollen, d. h. nicht nur den Wunsch haben, es zu sein (θέλοντες), sondern den entschlossenen Willen, welcher jedes Mittel, dazu zu gelangen, ergreift, und die deshalb

---

zeichnete, dessen es bei einer so augenfälligen Tatsache doch sicher nicht bedurfte.

*) WH. haben das διατροφην statt des Plur. nach DFGKP a. R.; die Konformation nach dem folgenden Plur. ist überwiegend wahrscheinlich. — Der Satz kann weder eine Folgerung aus V. 7 anschliessen, noch das δέ als metabatisches einen zweiten Grund für die Genügsamkeit bringen (Hfm.); es bildet auch nicht den Gegensatz zu den nach irdischem Gewinn Trachtenden (Hth.), oder zu der Zeit, wo wir nichts mehr haben werden, weil wir nichts herausbringen können (Wies.).

dadurch ins Verderben geraten. So gewiss dies die Folge jenes *βούλεσθαι* (vgl. 2, 8. 5, 14) ist, so gewiss wird dasselbe sich bei den Christen nicht finden. — *ἐμπίπτουσιν εἰς πειρασμὸν καὶ παγίδα καὶ ἐπιθυμίας πολλάς*) Die ihnen sich darbietende Gelegenheit zu unrechtmässigem Gewinn (de W.) ist als das gedacht, was ihnen zur Versuchung wird, sofern ihr Streben auf Reichsein gerichtet ist, und sie wie ein Fangnetz verstrickt, sodass sie nicht imstande sind, der damit gebotenen Versuchung zur Sünde zu widerstehen, welche in ihnen immer neue sündhafte Begierden (Röm 1, 24. 13, 14. Gal 5, 24) nach Befriedigung der Habsucht erregt. Diese werden als unvernünftig (*ἀνοήτους*, vgl. Gal 3, 1. 3) bezeichnet, nicht bloss weil sie nach solchem begehren, das nicht beachtenswert ist (Hfm.), sondern weil sie statt des Gewinnes, den man von ihrer Befriedigung hofft, nur Schaden bringen (*καὶ βλαβεράς*, im NT nur hier, vgl. Prv 10, 26). Inwiefern, sagt der Relativsatz mit dem argumentierenden *αἵτινες* (vgl. 1, 4. 3, 15): *welche ja*, als welche. — *βυθίζουσιν*) im eigentl. Sinne Lk 5, 7; hier bildlich. — *τοὺς ἀνθρώπους εἰς ὄλεθρον*) nicht vom Verderben des Körpers (Oost.), wie I Kor 5, 5, geschweige denn im sittlichen Sinne (de W., Lill., Krk.), sondern vom ewigen Verderben (I Th 5, 3. II Th 1, 9), welcher Begriff durch das sozusagen technische *καὶ ἀπώλειαν* (Röm 9, 22. Phl 1, 28. 3, 19) mehr erläutert als gesteigert (Hfm.) wird *). — V. **10.** *ῥίζα γὰρ πάντων τῶν κακῶν*) begründet nicht den letzten Relativsatz (Hfm.), sondern den ganzen V. 9, da *κακά* durchaus nicht Übel, auch nicht physische und moralische (Mtth., Hltzm.), sondern alles sittlich Böse (Röm 1, 30. I Kor 10, 6) bezeichnet. Es wird nicht hervorgehoben, dass der Geiz die alleinige Wurzel alles Bösen sei (gegen de W.), sondern, dass alles mögliche Böse daraus hervorgehen könne, was allerdings schon das Fehlen des Art. vor *ῥίζα* (vgl. Röm 11, 16—18) zeigt (gegen Hfm.): *eine Wurzel alles Bösen.* — *ἐστὶν ἡ φιλαργυρία*) im NT nur hier, vgl. Jer 8, 10. Es ist die spezifische Untugend dessen, der reich sein will, und steht keineswegs für das paulin. *πλεονεξία* (Hltzm.), das ein viel weiterer Begriff ist. — *ἧς τινὲς* (1, 3. 6. 6, 3) *ὀρεγόμενοι*) Da *ὀρέγεσθαι* nicht deditum esse (Leo, Mtth.) heisst, und *ἧς* nicht auf das in *φιλαργυρία* liegende *ἀργύριον* (Mck., Bck., Krk.), aber auch nicht auf *ῥίζα* (Hfm.: Bild eines Menschen, der nach einem Gewächs seitwärts langt, das sich ihm hinterher als eine Wurzel aller Übel ausweist, und darüber vom Wege abkommt) gehen kann, so erscheint der Ausdruck ungenau, sofern die *φιλαργυρία*

---

*) Das *του διαβολου* nach *παγιδα* (DFG) ist aus 3, 7. — Dass der *πειρασμός* bereits ein sündiger Zustand ist (Wies.), ein das Gemüt erfassender Reiz (Bck.), ist nach I Kor 10, 13 unrichtig. Zu *ἐμπίπτουσιν* vgl. 3, 6f., zu *παγίδα* 3, 7.

selbst eine *ορεξις* ist (de W., Hth.), wofür auch der Doppelsinn von *ἐλπίς* keine Parallele bietet (gegen Wies.). Allein er erklärt sich daraus, dass die *φιλαργυρία*, weil sie das Streben nach den notwendigen Mitteln zur Befriedigung der irdischen Bedürfnisse ist, als ein *καλὸν ἔργον* erscheinen kann, und dass unter diesem Titel sich leicht die Sündhaftigkeit des *ὀρέγεσθαι* (vgl. 3 1) nach dem Gelde verbirgt. — *ἀπεπλανήθησαν*) nur noch Mk 13 22 im Aktiv. Der aor. pass. steht, wie häufig im NT, in neutraler Bedeutung. — *ἀπὸ τῆς πίστεως*) nehmen Wies., Hfm., Hltzm., Krk. direkt vom Abfall vom Christentum. Dann könnte dies aber nicht daran liegen, dass ihnen das Christentum am Gelderwerb hinderlich war (Hfm.), sondern nur daran, dass die Christen am Eigentum bedroht waren (Hltzm.), wovon sich doch in der Ermahnung an die Reichen unter den Christen (V. 17—19) keine Spur zeigt. Freilich ist auch nicht bloss von Verleugnung des Glaubens die Rede (Hth.), sondern der Schluss der ganzen Ausführung kehrt zu V. 5 zurück und bezieht sich auf die Abirrung vom Glauben zur Beschäftigung mit dem eigentlichen Glaubensinhalt fremdartigen Dingen, welche ihnen zu einer gewinnbringenden Lehrtätigkeit Anlass bot. — *καὶ ἑαυτοὺς περιέπειραν*) *sich selbst durchbohrten*, ἅπ. λεγ., dem Sinne nach ähnlich Lk 2 35. — *ὀδύναις πολλαῖς*) nur noch Röm 9 2. Gemeint sind die Gewissensschmerzen, mit denen sie sich durchbohrt haben. Weder ist hier das Bild eines stachligen Gewächses massgebend, danach sie gegriffen (Hfm.), noch von moralischem Selbstmord die Rede (Bck.). Vielmehr wird hier vollends klar, dass nicht von eigentlich Abtrünnigen die Rede ist, die wohl über Gewissensskrupel hinweggewesen wären, sondern von solchen, welche das gute Gewissen verloren hatten (1 19), weil sie das Bewusstsein von der Sündhaftigkeit der *φιλαργυρία* nicht ersticken konnten. Also auch die Verirrung der *ἑτεροδιδασκαλοῦντες*, welche die Frömmigkeit für *πορισμός* achteten (V. 5), gehört zu den *κακά*, deren Wurzel die *φιλαργυρία* ist. Von ihrem hochfliegenden Stolz auf die neuen Spekulationen (V. 4) zu den niedrigen Motiven, welche dazu leiten (V. 5), ist nur ein Schritt, der ihren Widerspruch gegen den Grundcharakter der christlichen Frömmigkeit (V. 6ff.) nachdrücklich hervorhebt.

V. **11—16.** Schlussermahnung an Timotheus. — *σὺ δέ*) kann einen Gegensatz gegen die *τινές* V. 10 bilden (Hth.), aber doch nur insofern, als dies eben die V. 3—5 geschilderten Leute sind, von deren Gegenbild Paulus ausgegangen war, um ihm gegenüber das Bild eines rechten Gottesmenschen zu zeichnen, wie es Tim. sein soll. Denn ein Gegenbild gegen Leute, die sich aus Geldgier vom Christenglauben haben abtrünnig machen lassen, bildet das Folgende auch dann nicht, wenn man unberechtigter Weise mit Wies. das Trachten nach den allein wahren Gütern

darin zum Hauptmoment macht. — ὦ) vor dem Vokativ gibt der Anrede einen feierlichen, gleichsam beschwörenden Nachdruck, vgl. Röm 2 1. 3. 9 20. Gal 3 1. Win. § 29, 3. — ἄνθρωπε θεοῦ) bezeichnet nicht eine besondere Berufsstellung (vgl. Lill.), obwohl es im AT gern auf Männer angewandt wird, die eine solche haben (Dtn 33 1. I Sam 2 27. 9 6. Ps 90 1. II Chr 8 14), sondern die Angehörigkeit an Gott, wie sie in der vollen Verwirklichung des Israel vorgesteckten Ideals, das unter der alttestamentlichen Ökonomie nur in einzelnen besonders berufenen Gottesmännern verwirklicht war, dem Christenstande überhaupt eignet und jeden Christen zum ausschliesslichen Dienste Gottes verpflichtet. — ταῦτα) geht auf V. 3—5 (Bng., Wgsch., Hdrch., Mck., Mtth., Bck.), natürlich mit Einschluss der V. 6—10 gegebenen Erläuterung zu V. 5, und beweist nur aufs neue, dass die ἑτεροδιδασκαλοῦντες nicht als Irrlehrer gedacht sind, sondern als Menschen, deren Treiben dem widerspricht, was von jedem Gottesmenschen zu fordern ist, und nicht bloss dem, was den rechten Lehrer charakterisiert*). — φεῦγε) vgl. I Kor 6 18. — δίωκε δέ) auch sonst bei Paulus fast ohne Bewusstsein seiner Bildlichkeit vom Streben nach religiös-sittlichen Zielen (Röm 12 13. 14 19. I Kor 14 1) gebraucht, ist hier hervorgerufen durch das Bild vom φεύγειν. — δικαιοσύνην) steht ohne Zweifel von der Rechtbeschaffenheit im weitesten Sinne, wie stets bei Paulus, und nicht bloss von dem Suum cuique (Bck.); sicher aber ist die εὐσέβεια nicht ein einzelnes Stück derselben (Hfm.: Rechtverhalten gegen Gott, wie jenes gegen die Menschen, vgl. Krk.), sondern ihre tiefste religiöse Grundlage, die nach V. 5f. hier besonders in betracht kam. Daraus aber folgt, dass keineswegs πίστις und ἀγάπη dadurch schlechthin koordiniert sind, dass sie als die zwei anderen zu erstrebenden Ziele genannt werden, vielmehr zeigt

*) V. 11. Tsch. hat nach ℵA den Art. vor θεου (Rcpt.) gestrichen, WH. denselben an den Rand gesetzt. Dagegen haben Treg., WH. mit Recht das του vor θεου in V. 13 beibehalten, das Tsch. nach ℵ streicht, obwohl die Konformation nach V. 11 so nahe lag. — Wie schon das ἄνθρωπε θεοῦ nach Hfm. einen besonderen Gegensatz gegen den Geldgeiz bilden soll, der doch vorher nicht als Abgötterei qualifiziert war, so beziehen viele (vgl. noch Lill., Krk.) das ταῦτα auf den Geldgeiz und alle unverständigen Begierden, die derselbe erzeugt. Auch daraus würde noch keineswegs folgen, dass Tim. einer besonderen Warnung in dieser Beziehung bedurfte, wie Wies. und in steigendem Masse Hfm. annimmt, da die Warnung nur den Übergang zur folgenden Ermahnung bildet, die doch unmöglich voraussetzen lässt, dass bei Tim. in allen Punkten, die sie berührt, ein besonderer Mangel vorgelegen habe. Allein jene Beziehung verkennt, dass V. 6—10 nur eine durch V. 5 veranlasste Ausführung ist, die am Schlusse zu ihm zurückkehrt; und dass V. 17—19 wieder auf die Reichen zu reden kommt, beweist nichts, da die ganze sich anschliessende positive Ermahnung keinerlei notwendige Beziehung auf die Warnung vor Geldgeiz zeigt.

1 5, dass der Glaube als Quelle der Liebe gedacht ist, wenn hier auch kein Anlass war, das Verhältnis derselben zu bezeichnen (vgl. 4 12). Dass aber von der πίστις ausgegangen wird, rechtfertigt V. 10 von selbst. Wie fern hier jede speziellere Beziehung auf die Warnung vor Geiz liegt, zeigt schliesslich die Erwähnung derjenigen Christentugenden, welche die mit dem Christenleben untrennbar verbundenen Leiden herausfordern, die Geduld (ὑπομονή, wie Röm 5 3. 4. 8 25 u. öft.) und die daraus sich ergebende πραϋπαθία (ἅπ. λεγ.), d. h. die Gelassenheit, die sich nicht erbittern lässt gegen die, welche uns Leiden zufügen. Die Beziehung auf die αὐτάρκεια V. 6 und auf die βλασφημίαι V. 4 (Bck.) ist ganz erkünstelt. Die ἑτεροδιδασκαλοῦντες haben aufgehört, nach all diesen Dingen zu trachten; aber nicht ist das Trachten nach Geld an ihre Stelle getreten, sondern die krankhafte Sucht nach ζητήσεις καὶ λογομαχίαι. — V. **12.** Wie wenig durch die Aufzählung V. 11 der Glaube als eine Christentugend allen anderen koordiniert ist, zeigt der Übergang zu der Ermahnung zum rechten Glaubenskampf (Krk.). Das ist aber kein Kampf für den rechten Glauben wider die Irrlehre, wie bei der στρατεία 1 18, worauf die Ausleger oft wenig passend verweisen, nicht einmal das Ringen des Glaubens für seine Erhaltung wider Versuchung und Anfechtung (Hfm.), sondern das dem Apostel so geläufige Bild des Wettkämpfers, der um den Siegespreis ringt (I Kor 9 24ff. Phl 3 12ff.), ist hier angewandt auf das Streben des Glaubens nach dem Ziele der Heilsvollendung. — ἀγωνίζου) wie I Kor 9 25. — τὸν καλὸν ἀγῶνα) vgl. Phl 1 30. Der Wettkampf ist als ein schöner bezeichnet, wie der Kriegsdienst 1 18. — τῆς πίστεως) bezeichnet den Glauben selbst als den Wettkämpfer, weil der Mensch nur als Gläubiger in diesen Wettkampf eintreten kann. — ἐπιλαβοῦ) sonst nicht bei Paulus, aber häufig bei Lukas, ist keineswegs gleich dem λαμβάνειν und καταλαμβάνειν I Kor 9 24. Phl 3 12; denn es bezeichnet eben nicht das Empfangen des Kampfpreises (βραβεῖον), wenn man den Sieg errungen hat (gegen Schlrm., Hltzm.), sondern das Greifen nach demselben, welches Sache des Strebens ist (Win. § 43, 2); das Greifen nach dem Kampfpreis ist ja nur ein anderer Ausdruck für das Ringen im Wettkampf, nur mit spezieller Beziehung auf das Ziel des ewigen Lebens (τῆς αἰωνίου ζωῆς, vgl. 1 16). So gewiss hier im Ausdruck das Bild noch nachwirkt (gegen Mtth.), so wenig ist dies in dem εἰς ἣν ἐκλήθης der Fall (gegen Hnr., Hdrch., vgl. de W. u. Phl 3 14), da καλεῖν der technische Ausdruck für die Berufung des Christen ist, dessen Ziel ja die Heilsvollendung (I Kor 1 9) *). — καὶ

*) Statt πραοτητα V. 11 (Rcpt. nach KL, vgl. D) ist mit Tsch., WH. πραυπαθιαν (Trg. -θειαν) zu lesen. Das και V. 12 nach εις ην (Rcpt.) ist zu

ὡμολόγησας) vgl. Röm 10 9f., ist nicht mehr von εἰς ἣν abhängig (Wgsch., Leo, Mck., Flatt, Lill.); aber obwohl sich danach die Relativkonstruktion auflöst und der Satz sich als ein selbständiger dem vorigen anreiht (vgl. I Kor 8 6), so steht er doch in engster logischer Beziehung zu demselben, zwar nicht sofern dies Bekenntnis die Antwort auf den an ihn ergangenen Ruf bildete (Hfm., Hth.), aber sofern die göttliche Berufung sich eben dadurch vollzieht, dass der zum Glauben Erweckte durch die Taufe zur Gemeinde herzugerufen wird, bei welcher er Jesum als den Herrn bekennt (vgl. schon Bng.). An die Taufe denken mit Recht schon die Kirchenväter, wo sie nicht an das Tatbekenntnis in seinem Leben, in seinem Leiden oder an seine Lehrwirksamkeit denken (Theod., Theoph., Calv., vgl. noch Bck.), wogegen schon das ἐνώπιον πολλῶν μαρτύρων spricht, das jedenfalls auf einen einzelnen Akt deutet. Dabei aber an ein bei der Ordination abgelegtes Bekenntnis zu denken (z. B. Hltzm.), verbietet der ganze Zusammenhang, in dem überall nur von der Beweisung des Christenstandes, aber nicht von der Berufstätigkeit des Tim. die Rede ist. Auch spricht dagegen das τὴν καλὴν ὁμολογίαν (vgl. II Kor 9 13), das wegen des Artikels kein einzelnes, weder bei jener noch bei irgend einer anderen Gelegenheit, etwa vor Gericht (Hdrch., Schlrm.), abgelegtes Bekenntnis bezeichnet, das wegen seines Inhalts oder der Begeisterung, mit der es abgelegt (de W.), ein schönes hiesse, sondern das Bekenntnis zu Christo, das eben als solches allen anderen gegenüber dasjenige Bekenntnis ist, welches dem Christen als das schöne gilt. Angelöbnis (Mck.) heisst ὁμολογία nicht, und dass das orthodoxe Bekenntnis gemeint sei (Hltzm.), ist reine Eintragung. Nicht einmal, dass dies Bekenntnis ein bereits festformuliertes war, setzt der Ausdruck voraus, der nur daran erinnert, dass ihn dies Bekenntnis zum Glaubenskampf und zum Streben nach dem ewigen Leben verpflichtet. Diese Erinnerung soll offenbar noch durch das ἐνώπιον (5 20) πολλῶν μαρτύρων (5 19, vgl. II Kor 13 1) unterstützt werden, sofern er sich ja vor diesen Zeugen (seiner Taufe) schämen müsste, wenn sein Verhalten nicht dem vor ihren Ohren abgelegten Bekenntnis entspräche. — V. **13.** παραγγέλλω) vgl. 1 3. Mit feierlichem Nachdruck erhebt sich die Rede am Schlusse zu einem kategorischen Befehl, mit welchem die Ermahnung V. 11f. eingeschärft wird und zwar ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (5 21), angesichts Gottes, der hier durch τοῦ ζωογονοῦντος τὰ πάντα charakterisiert wird. Nimmt man dies, wie Lk 17 33. Act

---

streichen nach allen Mjsk. — Die nächstliegende Bezeichnung des Zieles der Christenberufung in eine spezielle Beziehung zu der Warnung vor dem Geize zu setzen, der nach vergänglichen Gütern trachtet (Wies., Hfm.), liegt garkein Anlass vor.

7 19, von der Lebenserhaltung (Wies., Hfm., Lill.), so wiese es darauf hin, dass Tim. etwaiger Lebensbedrohung (wo nicht gar der Befürchtung mangelnden Lebensunterhalts) gegenüber beruhigt werden soll, von der doch in unserem Briefe nirgends eine Andeutung sich findet. Aber *ζωογονεῖν* heisst zunächst: Leben zeugen und steht zwar wegen des Objekts nicht speziell vom Lebendigmachen Gestorbener, also ganz gleich dem bei Paulus häufigen *ζωοποιεῖν* (wie I Sam 2 6, vgl. mit II Reg 5 7), oder von der Auferweckung (de W., Oost.), sondern davon, dass Gott, der allem, was lebt, das Leben gibt, alles Leben schafft, auch das ewige Leben (V. 12) geben kann dem, der im rechten Glaubenskampf danach ringt (Hth., Bck., Plitt, Krk.). — *καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ μαρτυρήσαντος*) charakterisiert ebenso Christum, vor dessen Angesicht Paulus dem Tim. Befehl tut, mit Bezug auf V. 12. Dass *μαρτυρεῖν* im Sinne von *ὁμολογεῖν* stehe (Leo, Hth., Hltzm.), ist weder an sich nachweisbar, noch hier annehmbar, da durch die Vertauschung des *ὁμολογεῖν* mit einem Synonymon die offenbar beabsichtigte Beziehung auf V. 12 ja nur verdunkelt wäre. Die Beziehung auf das Zeugnis, das Jesus durch sein Leiden und Sterben abgelegt (de W., Wies., Ew., Bck., Plitt, vgl. Lill.), sodass Christus als der erste Märtyrer dargestellt wäre (Chrys.), trägt ohne jeden Anlass einen späteren Sprachgebrauch ein, und nicht einmal das persönliche Eintreten in einem Gericht über Leben und Tod (Hfm.) kann darin liegen, da ja der Zusammenhang keinerlei Tendenz zeigt, Tim. zum Leidensmut zu ermuntern. Es liegt garkein Grund vor, von der einfachsten Bedeutung abzugehen, wonach *μαρτυρεῖν* heisst, die Wahrheit einer Tatsache durch sein Wort bezeugen (Röm 3 21. I Kor 15 15) *). — *ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου*) heisst, wie 5 19, coram Pontio Pilato (Hth., Hfm., Hltzm., Bck.). Die Bedeutung: unter P. P. (Luther, Bng., de W., Wies., Plitt) ist nur der Sprache des späteren christlichen Symbolum entnommen und hat garkeinen neutestamentlichen Grund. — *τὴν καλὴν ὁμολογίαν*) kann schon wegen des Artikels und der deutlichen Rückweisung

*) Ob es sich um eine Tatsache an sich oder um eine von anderen behauptete Tatsache handle, darüber sagt natürlich weder das Wort *μαρτυρεῖν* allein, noch die Konstruktion c. acc. etwas aus. Das von Hth. für die einfache Wortbedeutung verlangte *μαρτυρεῖν* c. dat. bedeutet: einer Person (Röm 10 2. Gal 4 15) oder Sache (Joh 5 33. 18 37) Zeugnis geben; aber die Verbindung von *μαρτυρεῖν* mit dem Objektsakkusativ oder Objektssatz für die Tatsache, welche einer durch sein Wort bezeugt, ist doch die ganz gewöhnliche. Die Verbindung mit dem Dat. war hier ganz unmöglich, da die *καλὴ ὁμολογία* damals, als Christus Zeugnis ablegte, ja noch garnicht als etwas existierte, dem er Zeugnis geben konnte. Die Verbindung des Acc. mit *παραγγέλλω* (Mck., Mtth.) scheitert an der Bedeutung dieses Wortes und der unnatürlichen Zerreissung des Satzgefüges.

auf V. 12 nicht das Bekenntnis Christi Mt 27 11. Joh 18 36f. als ein schönes Bekenntnis bezeichnen (so d. m.), auch wenn man dasselbe dem Inhalte nach von V. 12 nicht verschieden denkt (Hth., Hfm.), freilich auch nicht das Bekenntnis der Wahrheit überhaupt (de W.), sondern nur das von Tim. abgelegte Bekenntnis von Christo selbst (Wies., Hfm., Plitt, Krk.), das Christus bezeugt hat, indem er durch das Bekenntnis vor P. P., dass er der Messias sei, die Wahrheit der Tatsache, welche Tim. bei seiner Taufe bekannte, als der erste und der Natur der Sache nach vollgültigste Zeuge bezeugt hat. Hat dadurch das Bekenntnis des Tim. im voraus die höchste Bestätigung erlangt, so wird die Vergegenwärtigung dessen, der dies Zeugnis abgelegt, den Befehl, diesem Bekenntnis entsprechend sich zu verhalten, nur unterstützen können. — V. **14.** *τηρῆσαί σε τὴν ἐντολήν*) kann nach bekanntem neutestamentlichem Sprachgebrauch (Wies.) nur heissen: *dass du das Gebot haltest,* durch seine Befolgung beobachtest (Joh 14 15. 15 10), und steht nicht im Sinne des Behaltens und Bewahrens (de W., Hth., Hfm., vgl. Lill.). Dann aber ist die *ἐντολή* (I Kor 14 37) nicht die christliche Lehre überhaupt (Wgsch., Hnr., Hdrch.), am wenigsten die ihm aufgetragene (de W.), aber auch nicht der gebietende und verpflichtende Inhalt des Evangeliums (Leo, Mtth., Wies., Hth., Hfm., Bck., Küb.: das christl. Lebensgesetz, vgl. Lill.), wofür man sich nur auf das missdeutete *ἡ παραγγελία* 1 5 beruft, freilich auch nicht der Inbegriff alles dem Tim. für seine Amtsausrichtung (etwa mit dem Zusatz: in diesem Briefe) Befohlenen (Mck., vgl. Calv.), sondern nur das V. 11f. gegebene Gebot (Oost., Krk.), wofür es zur Sache garnichts austrägt, dass dies die Summe des christlichen Gesetzes überhaupt enthält. Die durch die Rückbeziehung von V. 13 auf V. 12 vorbereitete Rückweisung auf V. 11f. ist durch den Artikel hinlänglich klar gemacht. — *ἄσπιλον, ἀνεπίλημπτον*) kann unmöglich auf *ἐντολήν* bezogen werden (Theod., Ambr., de W., Hth., Hfm., Oost., Plitt, Lill.), da ein Gebot weder mit einem Makel noch mit einem Vorwurf behaftet werden kann durch die Art, wie man es bewahrt oder befolgt. Vollends mit Hth. das *ἄσπιλον* als Bezeichnung des Gebots an sich zu fassen, das keinem Tadel ausgesetzt werden soll, verbietet das Fehlen des Art. davor. Wie *ἀνεπίλημπτος* 3 2. 5 7 von Personen steht, so wird auch *ἄσπιλον* (vgl. Jak 1 27. I Pt 1 19) auf *σε* gehen (so die meisten), freilich nicht, als ob es den Erfolg des *τηρεῖν* ausdrücke (Wies.), sondern im adverbialen Sinne (vgl. Kühn. § 405, 2), da die Eigenschaft, in der Tim. das Gebot befolgt, eben die Art des *τηρεῖν* bestimmt. Dass die beiden Adj. durch *καί* verbunden sein müssten (Hth.), ist ein Irrtum, da es eben nicht zwei verschiedene Eigenschaften sind, sondern der zweite Ausdruck nur den ersten steigert (Krk.). — *μέχρι*) vgl.

Röm 5 14. — *τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησ. Χρ.*) Dieser in unseren Briefen häufige Ausdruck geht hier auf die Parusie, von deren *ἐπιφάνεια* auch II Th 2 8 die Rede ist. Es bedeutet das Sichtbarwerden des Unsichtbaren, wie sonst *ἀποκάλυψις* das Offenbarwerden des Verborgenen (I Kor 1 7), und die Annahme eines gnostischen Beigeschmacks im Ausdruck ist Einbildung. Da die Parusie das Gericht bringt (I Kor 4 5), spricht auch dies für eine tadellose Befolgung eines Gebots und gegen die Bewahrung einer Lehre oder Vorschrift. Die in dem Ausdruck deutlich liegende Voraussetzung, dass Tim. dieselbe erleben wird, kann unmöglich durch das Folgende problematisch gemacht (gegen de W.) oder gar ausgeschlossen werden (Bck.). Chrys., Theoph. denken an den Tod des Tim., vgl. Bng.: fidelis in praxi sua proponebat sibi diem Christi ut appropinquantem, nos solemus nobis horam mortis proponere. — V. **15.** *ἣν καιροῖς ἰδίοις δείξει*) Die Herbeiführung der Parusie erscheint als ein Zeigen (*δείκνυμι*, vgl. I Kor 12 31), Schauenlassen derselben, sofern eben auf das Sichtbarwerden des jetzt unsichtbaren Christus bei ihr (nicht auf die Darstellung in sichtbarer Herrlichkeit, Hdrch.) reflektiert wird, und es findet dieselbe ebenso zu der dafür geeigneten Zeitepoche statt, wie die Verkündigung Christi (2 6). Da die in der folgenden Doxologie hervorgehobenen Prädikate in keinem ersichtlichen Zusammenhange mit den eben behandelten Gegenständen stehen, verstärkt sich die schon aus den Anklängen an 1 17 sich ergebende Wahrscheinlichkeit, dass sich Paulus mit Absicht an im Gebrauche der Gemeinde bereits stehend gewordene liturgische Formeln anschliesst (vgl. Schlrm., Plitt)*). — *δυνάστης*) von Gott, wie II Mak 12 15. JSir 46 5. Die Bezeichnung Gottes als des einigen (1 17) Machthabers könnte ja dadurch herbeigeführt sein, dass er als solcher allein die Zeit zu bestimmen hat, wo er die Epiphanie Christi schauen lässt; aber schon die Charakteristik desselben als des Seligen (1 11), welche nicht einen Gegensatz gegen andere bildet, die Leid betrifft (Hfm.), sondern die volle Genüge bezeichnet, die jedes Bedürfnis nach anderen und anderem ausschliesst, wäre dieser Beziehung ganz fremdartig. — *ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων*) nach Dtn 10 17. Ps 136 3, vgl. Apk 17 14, führt lediglich den Begriff des alleinigen Macht-

*) Die doxologischen Prädikate können nur sehr künstlich durch die antithetische Beziehung zu dem vorher gerügten Streben nach Reichtum (Wies.) oder zu irdischen Machthabern, vor deren Gericht Tim. gestellt werden könnte (Hfm.), oder zu den Fiktionen der Irrlehrer (vgl. Hdrch., Hth.), insbesondere des Gnostizismus (Baur), oder gar aus dem Gegensatz zum römischen Cäsarenkult (Hltzm.) erklärt werden. Der Hinweis auf den feierlichen Schluss der Rede (de W.) genügt dazu nicht.

habers im Gegensatz zu allen anderen Machthabern aus, und da von solchen im ganzen Zusammenhange keine Rede ist, so kann dieses Prädikat nicht aus ihm erklärt werden (vgl. 1 17: τῷ βασιλεῖ τῶν αἰώνων). — V. **16.** ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν) vgl. I Kor 15 53f., hier Umschreibung des ἄφθαρτος 1 17. Sicher ist Gott nicht bloss als der einzige Machthaber bezeichnet, der Unsterblichkeit hat (Hfm.); aber auch die Reflexion darauf, dass er allein sie unmittelbar besitzt (de W., Hth.), die doch immer den Gedanken dahin umbiegt, dass er die Quelle der Unsterblichkeit sei (Wies., Bck.), liegt dem Verf. sicher ganz fern. Paulus reflektiert in solchen Aussagen auf die Engelwelt nicht, weil das göttliche Wesen in seinem Verhältnis zu den Menschen allein in betracht kommt. Dass diese aber nicht ursprünglich unsterblich geschaffen, ist zweifellos biblische Lehre. Vgl. Gen 3 22. I Kor 15 45. — φῶς) Sind Gottes Engel Engel des Lichts (II Kor 11 14), so ist der Himmel als Reich des Lichts gedacht, welches Gott bewohnt (οἰκεῖν, oft bei Paulus, aber transitiv nur hier). Dass dieses ein unzugängliches (ἀπρόσιτον, ἅπ. λεγ.), hat seinen Grund darin, dass der Glanz der göttlichen Herrlichkeit zu gross gedacht ist, um von menschlichen Augen ertragen werden zu können, und motiviert seine Unsichtbarkeit (vgl. 1 17), wie das ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδέ ἰδεῖν δύναται (vgl. I Joh 4 12) zeigt, aber nicht seine Unnahbarkeit, um deretwillen ihn niemand antasten kann (Hfm.). — ᾧ) relativisch angeschlossene Doxologie, wie Gal 1 5. — τιμὴ καὶ κράτος) wie τιμὴ καὶ δόξα 1 17; hier ist die Macht hervorgehoben, die nach Kol 1 11 seiner δόξα eignet, weil V. 15 seine Machtherrlichkeit besonders gepriesen war. — αἰώνιον) wie Gott selbst (Röm 16 26) und alles Himmlische (II Kor 5 1). — ἀμήν) vgl. 1 17.

V. **17—19.** Auftrag an die Reichen. Weder dass auch sonst Doxologien im Kontext der paulinischen Briefe vorkommen (Röm 1 25. 11 36; vgl. auch oben 1 17), kann beweisen, dass die in eine solche auslaufende feierliche Ermahnung an Tim. nicht ursprünglich den Brief schliessen sollte (gegen Wies., Plitt), noch dass dieser nachträgliche Auftrag durch die Betrachtungen V. 6—10 herbeigeführt ist *). Eben weil die Ermahnung an die, welche reich sind, sich nicht in die Betrachtung über die, welche reich sein wollen (V. 9f.), einfügt, und letztere

*) Ganz erkünstelt ist die Beziehung, in welche Hfm. denselben zu dem Auftrag an die Sklaven (6 1f.) bringt, weil dieselben nichts haben, auf Grund der Beziehung, die er dem Abschnitt 6 3—16 auf eine Warnung des Tim. vor gewinnbringender Lehrtätigkeit gegeben hat, oder die psychologische Beziehung, die Bck. zwischen der „Stimmung" der Doxologie und dieses Auftrages sucht. Vgl. Krk.: bei der Betrachtung der göttlichen Grösse V. 15 erscheint alle menschliche Grösse nichtig.

durch V. 5. 10 ihre ganz spezielle Beziehung erhielt, musste Paulus die dort ihm sich noch aufdrängende Ermahnung für die Reichen hier nachbringen, und es erhellt daraus nur, dass V. 3—16 als eine in sich geschlossene Schlussermahnung an Tim. gedacht ist. Dass es zu Pauli Zeiten noch keine Reichen unter den Christen in Ephesus gegeben haben könne (Schlrm., de W.), ist eine völlig nichtige Behauptung.

Kn. will die VV. 17—19, welche er als ein vom Redakt. bisher übersehenes und nachgeholtes Fragment der Urkunde L ansieht, in die Nähe von 5 7 und 8 stellen. Hss. erklärt 6 1. 2 und 6 17—19 für Fragmente einer christlichen Haustafel, zu den Einsatzstücken gehörig. Auch Sod. vermutet entweder einen Einschub oder eine Unordnung im Text.

τοῖς πλουσίοις) bei Paulus nur noch übertragen II Kor 8 9. Eph 2 4. — *ἐν τῷ νῦν αἰῶνι*) offenbar hervorgerufen durch den Gedanken an den *αἰὼν μέλλων*, welchen die Epiphanie Christi (V. 14) heraufführt (Hfm.). Gewöhnlich sagt Paulus *ὁ αἰὼν οὗτος* (Röm 12 2. I Kor 1 20 u. öft.), doch auch *ὁ ἐνεστὼς αἰών* Gal 1 4 und *ὁ νῦν καιρός* (Röm 3 26. 8 18. II Kor 8 13, vgl. Gal 4 25. I Tim 4 8). Der präpositionelle Zusatz verbindet sich mit dem Subst. zur Einheit des Begriffs, daher ohne Artikelbindung (Win. § 20, 2, a): *die Weltlich-Reichen*, ohne dass darin eine Antithese gegen einen anderen Reichtum liegt (Wies.). — *παράγγελλε*) vgl. 1 3. — *μὴ ὑψηλὰ φρονεῖν*) vgl. Röm 11 20. 12 16. Warnung vor dem Hochmut, der sich um des Reichtums willen über andere erhebt, ohne dass das Motiv derselben in *ἐν τῷ νῦν αἰῶνι* angedeutet ist (Hfm.). — *μηδέ*) wie 1 4, fügt der Warnung vor einer Versündigung gegen andere, zu welcher der Reichtum verführt, eine andere an vor dem eitlen Vertrauen auf den Reichtum (*ἠλπικέναι ἐπί*, wie 4 10), wodurch man sich nur selbst betrügt. — *ἐπὶ πλούτου ἀδηλότητι*) *ἅπ. λεγ.*, doch vgl. *ἀδήλως* I Kor 9 26, *ἄδηλος* I Kor 14 8. Natürlich ist es ein beabsichtigtes Oxymoron, dass gerade die Eigenschaft, welche ihn unfähig macht, Fundament der Hoffnung zu sein, als das genannt wird, worauf sie ihre Hoffnungen nicht setzen sollen, nämlich seine Ungewissheit, wonach man nie weiss, wie lange man auf seinen Besitz rechnen kann (Krk.). Auch *πλοῦτος* steht bei Paulus nur noch metaphorisch *). — *ἀλλ' ἐν θεῷ*)

*) Tsch. liest *υψηλα φρονειν* nach ℵ Or. statt *υψηλοφρονειν* (Rcpt.), Trg. und WH. haben *υψηλα φρ.* a. R., es ist Röm 11 20 durch ℵAB bezeugt und dürfte ursprünglich sein. Vgl. Texte u. Unters. XIV, 3 p. 30, während Paul. Briefe² p. 647 irrtümlicher Weise im Texte *υψηλοφρονειν* stehen geblieben. — Hfm. polemisiert gegen die gangbare Auffassung von *ἀδηλ.* und übersetzt: Verborgenheit, wobei er daran denkt, dass der Reiche darauf

Zur Konstruktion von ἐλπίζ. mit ἐν vgl. I Kor 15 19. Eph 1 12; sie bezeichnet das Beruhen der Hoffnung in etwas. — τῷ παρέχοντι ἡμῖν πάντα πλουσίως) vgl. Kol 3 16. Eben weil Gott allen, nicht bloss den Reichen, zu denen ja Paulus nicht gehört, alles, was sie brauchen (nicht: was sie besitzen, Hth.), und zwar reichlich darbietet (1 4), sodass es uns nie an etwas fehlt, kann man auf ihn vertrauen und bedarf keines Reichtums dazu, den seine ἀδηλότης doch dazu untauglich macht. — εἰς ἀπόλαυσιν) nur noch Hbr 11 25. Die Hervorhebung, dass Gott uns alles zum Geniessen darbietet, steht nicht asketischen Verirrungen gegenüber (Hdrch.), oder einem Hängen des Herzens am Reichtum (Wies.), aber auch nicht bloss dem Geiz im eigentlichen Sinne, der ihn nur besitzen will, ohne ihn zu gebrauchen (Hfm., vgl. Bck., der sogar bei ἀπόλαυσις an gemeinsamen Genuss denkt), sondern dem Hochmut, der sich seines Besitzes überhebt, während wir, was Gott gibt, geniessen und geniessend verbrauchen sollen, sodass garkein Objekt für jenes ὑψηλὰ φρονεῖν bleibt (vgl. Hth.). — V. 18 bringt erst die positive Vorschrift, wozu der Reiche seinen Reichtum anwenden soll. — ἀγαθοεργεῖν) wie ἀγαθουργεῖν Act 14 17 gleich dem ἐργάζεσθαι τὸ ἀγαθόν, ist so wenig wie das steigernde πλουτεῖν (V. 9) ἐν (vgl. I Kor 1 5. II Kor 9 11) ἔργοις καλοῖς (5 10), wozu ihnen ihr πλοῦτος die Mittel gibt, speziell auf die Wohltätigkeit zu beziehen (Wies., Bck.), da sonst dem Folgenden vorgegriffen wird. Es kann ja auch sonst viel Gutes und Treffliches mittelst des Reichtums geschaffen werden. — εὐμεταδότους εἶναι) ἅπ. λεγ., bezeichnet solche, die gern mitteilen (μεταδιδόναι Röm 12 8. Eph 4 28). — κοινωνικούς) ἅπ. λεγ., ist nicht: gesellig (Chrys.) oder: teilnehmend (Mtth.), sondern: *mitteilsam,* aber ganz im Sinne des paulinischen κοινωνεῖν (Röm 12 13. 15 27. Gal 6 6) und κοινωνία (Röm 15 26. II Kor 9 13) vom Standpunkt des anderen aus

---

vertraut, weil er seinen Reichtum gut geborgen hat und ihn nicht merken lässt(!). Die gewöhnliche Übersetzung: Unsicherheit (de W., Wies., Hltzm., Sod. mit Vergleichung von Lk 12 16ff.) ist freilich ungenau; allein die von Hfm. selbst aus dem Sprachgebrauch angeführten Beispiele (ἄδηλοι ἐλπίδες, ἄδηλος πόλεμος, τὸ ἄδηλον τῆς νίκης, ἡ ἀδηλότης τῶν προσδοκουμένων) sprechen nur für die obige Auffassung und haben mit dem von ihm angenommenen Begriff der Verborgenheit nicht das Geringste zu tun. — Den Art. vor θεῳ (Rcpt. nach AEKLP) haben WH. a. R., aber er ist nach ℵDFG zu streichen, wie das aus 4 10 eingebrachte τῳ ζωντι (Rcpt. nach KL, vgl. DE ohne τῳ). Dagegen bleibt das επι vor θεῳ (Tsch., Trg., WH.) trotz der starken Bezeugung (ℵADFGP) der Konformation nach dem parallelen επι höchst verdächtig, da sich für die Änderung in εν (Rcpt. nach KL) kein Grund absehen lässt, und das Zeugnis von B fehlt. Die Stellung des παντα vor πλουσιως ist durch sämtliche Mjsk. entscheidend bezeugt, aber das τα vor παντα (Lchm.) durch A nicht ausreichend.

gedacht, dem man an seinem Besitz Anteil gibt (Hfm.), da nur so ein Unterschied und eine Steigerung im Verhältnis zum Vorigen darin liegt. Willkürlich bezieht Wies. jenes auf das freudige Geben, dies auf das Geben nach Bedürfnis, Bck. jenes auf reichliches Mitteilen, dies auf gemeinnütziges. — V. **19.** ἀποθησαυρίζοντας ἑαυτοῖς) ist nicht das einfache: Schätzesammeln, wofür Röm 2 5. I Kor 16 2. II Kor 12 14 θησαυρίζειν steht, oder gar: sich erwerben (de W.), sondern das Beiseitelegen eines Schatzes zum eigenen Vorteil (II Kor 5 15. Röm 14 7). Das Weggeben des Reichtums in dem V. 18 dargelegten Sinne ist eben nicht ein Verzichtleisten auf den Niessbrauch desselben, sondern nur ein Verzichten auf die gegenwärtige Ausnutzung, ein Aufspeichern für die Zukunft (εἰς τὸ μέλλον, vgl. Lk 13 9 und Röm 8 38. I Kor 3 22), wo man den Nutzen davon haben wird. Dieser aber besteht darin, dass man in ihm eine treffliche Grundlage (θεμέλιον καλόν) besitzt für den in dem Satz mit ἵνα angedeuteten Zweck. Das Bild ist durch die Vorstellung des ἐπιλαβέσθαι (V. 12) in diesem Satze bedingt, da, wer mit sicherer Hand nach etwas greifen will, eine feste Grundlage unter den Füssen haben muss*). — ἵνα ἐπιλάβωνται τῆς ὄντως ζωῆς) Das wahre, d. h. im Gegensatz zu dem irdischen, das nur ein sehr unvollkommenes Leben ist, seinem Wesen entsprechende (5 3. 5. 16) Leben ist das ewige, zu dessen Erlangung es eines tätigen Strebens nach demselben bedarf (V. 12). Dieses Streben wird erleichtert, wenn man in dem im Sinne von V. 18 verwandten Reichtum eine feste Unterlage für die in Zukunft bevorstehende Gerichtsentscheidung besitzt. Davon, dass die Wohltätigkeit das ewige Leben erwirbt oder verdient, auch nur im Sinne von Lk 16 9, als ob der θεμέλιος die sichere Anwartschaft auf das künftige Gut wäre (Wies.), ist also garnicht die Rede. Die Erlangung der Heilsvollendung wird erleichtert, wenn man den Reichtum im Dienst des Gutestuns und der Liebe verwendet und so durch denselben nicht in der Entwickelung des Christenlebens gehindert, sondern in der Erfüllung der Christenpflicht, auf die es beim Gerichte ankommt, gefördert wird (Krk.).

---

*) Die Klagen über die Verwirrung der Bilder (Schlrm., de W., Hltzm., auch Hth.) gehen lediglich daraus hervor, dass man den Begriff des ἀποθησαυρίζειν verwischt und den des θεμέλιος zu bestimmt auf das Fundament eines Hauses bezieht, was nicht einmal I Kor 3 10—12 notwendig, geschweige denn Röm 15 20. Mit Recht bemerkt schon Hfm., dass ein aufgesammeltes Kapital sehr gut als Grundlage für eine künftige nutzbringende Unternehmung betrachtet werden kann. Völlig unnütz ist es also, θεμέλιον als Apposition (Luther, Bng., Wlf., Hltzm.) oder gleich θέμα (Leo, Hdrch. nach Tob 4 9) zu nehmen, oder gar θέμα λίαν καλόν zu konjizieren (Lamb. Bos.; vgl. Cleric.: χειμήλιον). — Lies τ. οντως ζωης statt τ. αιωνιου ζωης (Rcpt. nach KLP).

V. 20. 21. Briefschluss, nach Hfm. eigenhändig hinzugefügt als Ausdruck einer Sorge, die den Apostel den ganzen Brief hindurch begleitet hat und die er nun noch einmal in eine eindringliche Ermahnung zusammenfasst. Allein dass das Schlusswort auf den Auftrag zurückblickt, um deswillen Tim. zunächst in Ephesus bleiben sollte (1 3ff.), ist um so natürlicher, als schon die Schlussermahnung 6 3—16 von einem Rückblick auf die Lehrverirrungen ausgegangen war, und ja hier nach der nachträglichen Ermahnung in V. 17—19 nur jene Schlussermahnung noch einmal aufgenommen und zusammengefasst wird. — *ὦ Τιμόθεε*) Die Innigkeit der Anrede, wie 1 18, wird durch das *ὦ*, wie 6 11, noch eindringlicher gemacht. — *τὴν παραθήκην*) vgl. Lev 5 21. 23, erinnert an das *παρατίθεμαί σοι* 1 18, und schon diese Parallele lässt nur an die dem Tim. in diesem Briefe gegebenen Aufträge denken (Krk.), wofür man aber nicht die *διακονία* oder das dem Tim. anvertraute Amt substituieren muss (de W., Hth., Otto), da nur die Fassung des Artikels als Rückbeziehung auf den im Briefe ihm anvertrauten Auftrag (vgl. zu 6 14) die angeblich ganz rätselhafte Unbestimmtheit des Ausdrucks (Schlrm., Hltzm.) hebt. Das *φύλαξον* (5 21) zeigt, dass es sich um die Befolgung von Aufträgen handelt, in denen freilich die in betreff der Lehrverirrungen, auf die Paul. immer wieder zurückkommt (4 7. 6 3ff.), den Mittelpunkt bildeten*). — *ἐκτρεπόμενος*) vgl. 1 6. 5 15, bezeichnet mit einem Objektsakkusativ, dass man diesen Dingen aus dem Wege gehen, sich mit ihnen nicht einlassen soll, auch nicht durch Versuche, sie zu widerlegen. Es involviert nicht die Besorgnis, dass Tim. mit den genannten Dingen sympathisieren könnte (Hfm.), sondern hebt nur hervor, wie alles das, was dem Tim. zur Ermahnung und Belehrung der Gemeinde aufgetragen ist, den geraden Gegensatz bildet gegen die Dinge, mit denen man sich in Ephesus so viel beschäftigte. Auch hier wird also klar, dass das nicht Irrlehren waren, die ja hätten bekämpft werden müssen; vielmehr werden sie auch hier charakterisiert durch *τὰς βεβήλους* (vgl. 4 7) *κενοφωνίας* (nur noch II Tim 2 16), d. h. als leeres, alles wahren Inhalts entbehrendes Geschwätz, das eben darum auch profan, d. h. jeder Bedeutung für das religiöse Leben bar ist (vgl. *ματαιολογία* 1 6). In diesem Zusammenhange können die damit durch *καί* verbundenen *ἀντιθέσεις* (*ἅπ. λεγ.*), welche, mit *κενοφωνίαι* unter einem Artikel

*) Die Rcpt. *παρακαταθηκην* hat nur Min. für sich. Ganz willkürlich ist es, hier an eine Bewahrung der gesunden Lehre oder der Heilswahrheit zu denken (so d. meisten und noch Wies., Oost., Bck., Lill.), mag man dieselbe nun, was auch ohne ein *σου* nach dem Zusammenhange selbstverständlich, als dem Tim. oder als allen Christen (Hfm.) anvertraut denken. Plitt abstrahiert aus der Parallele II Tim 1 12. 14 die Beziehung auf das ewige Leben.

verbunden, dieselbe Sache nur von einer anderen Seite her charakterisieren, unmöglich Lehrsätze sein, welche die Irrlehrer gegen die gesunde Lehre aufstellten, um sie zu bestreiten (Mtth., Wies., de W., Hltzm., Plitt), geschweige denn die Widersprüche, welche sie in der kirchlichen Lehre aufdeckten (Mck., vgl. Baur, Harnack: die Antithesen Markions), oder in welche sie selbst sich verwickelten (Mosh.), sondern nur die Sätze, welche die ἑτεροδιδασκαλοῦντες gegen einander aufstellten, und in welche jene κενοφωνίαι mit Notwendigkeit auseinandergingen, weil, wo kein wirklicher Wahrheitsgehalt vorhanden, sich immer eine Aufstellung mit gleichem Rechte gegen die anderen geltend macht (vgl. Hfm., Hth. u. teilweise auch Bck.). Eben darum waren mit diesem Treiben die nur Streit erzeugenden λογομαχίαι 6 4 verbunden. — τῆς ψευδωνύμου) ἅπ. λεγ., hebt hervor, dass eine Gnosis (Röm 2 20 u. oft), welche nur solch leeres Geschwätz und sich widersprechende Aufstellungen zu Tage fördert, fälschlich den schönen Namen einer besonderen Erkenntnis sich beilegt und das Wesen derselben nicht besitzt, das nur ein einheitliches und zweifelloses sein kann. — V. **21.** ἥν τινες ἐπαγγελλόμενοι) Hieraus erhellt, dass die ἑτεροδιδασκαλοῦντες eine besonders tiefe Gnosis zu bringen vorgaben; gemeint sind aber speziell solche, die von ihr Profession gemacht haben (2 10), d. h. als solche gelten wollen, die ihrer besonders kundig waren. — περὶ τὴν πίστιν ἠστόχησαν) erinnert an das περὶ τὴν πίστιν ἐναύγησαν 1 19 und an das ὧν — ἀστοχήσαντες 1 6 und bezeichnet, dass sie hinsichtlich des Glaubens das rechte Ziel verfehlt haben. Ganz vergeblich bestreitet Hth., dass dies als Folge jener fälschlich so genannten Gnosis hingestellt wird und eben darum ausschliesst, dass diese selbst einen Gegensatz gegen den christlichen Glauben oder die Lehre von demselben involvierte (Wies., Hfm.), weshalb auch hierdurch jede Beziehung der ἀντιθέσεις auf Streitsätze gegen den Christenglauben undenkbar wird. Unmöglich kann doch Paulus den Tim. erst auffordern, Dinge zu meiden, die offenkundig — denn sonst müsste er es doch erst nachweisen — widerchristlichen Irrwahn involvieren. Wohl aber kann er ihn auf die Gefahr derselben hinweisen, wenn sie einige, die in ganz besonderem Masse sich mit ihnen zu tun machten, im Punkte des Glaubens auf Abwege geführt haben. Übrigens ist auch hier πίστις so wenig wie irgendwo Glaubenslehre oder Glaubenswahrheit (vgl. noch Bck.); denn nicht zu falschen Glaubenslehren hat die falsche Gnosis jene τινές geführt, sondern dazu, dass ihr Glaubensleben gelitten hat, sofern sie entweder nicht mehr auf den rechten Grund ihr Heilsvertrauen gründen, oder überhaupt in dem Trachten nach der Erkenntnis das Bedürfnis nach dem Heil und einem Grunde ihres Heilsvertrauens verloren haben. — ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν)

Die einfachste Form des Segenswunsches, wie Eph 6₂₄. Kol 4₁₈. Ähnlich wie Phm 25 ist der Schlusssegen in einem sonst an eine einzelne Person sich richtenden Briefe einer Mehrzahl angewünscht. Daraus folgt freilich nicht, dass der Brief an diese mit gerichtet ist, aber auch nicht bloss, dass Paulus der ganzen Gemeinde Segen wünscht (Hth.), was er auch in einem Gruss an sie hätte ausdrücken können, sondern ohne Frage setzt Paulus voraus, dass Tim., wie so manchen auf sie bezüglichen Abschnitt, auch diesen Segenswunsch ihr vorlesen werde *).

Προς Τιμοθεον β'.

So die älteste Überschrift bei ℵAK (vgl. DEFG *αρχεται π. τ. β'*). Die Rcpt. hat *η προς τιμ. επιστ. δευτερα* (vgl. LP).

Kap. I.

V. 1 f. Zuschrift und Gruss. — *ἀπόστολος Χριστ. Ἰησ. διὰ θελήματος θεοῦ*) wie I Kor 1₁. II Kor 1₁. Die Betonung seiner durch göttlichen Willen vermittelten apostolischen Sendung involviert keineswegs notwendig eine Anzweiflung derselben seitens der Leser, wie der Gebrauch der gleichen Formel im Epheser- und Kolosserbrief zeigt (gegen Hltzm., Bhns.), sondern charakterisiert nur das Schreiben noch bestimmter als ein amtliches. Dass der Brief kein Privatbrief ist, wie der an Philemon, gibt auch Hltzm. zu; es handelt sich in ihm durchweg um das amtliche Verhalten des Timotheus. Eben weil Paulus durch göttlichen Willen Apostel Christi ist, darf er nicht an Tim. schreiben, wie sonst der Vater an sein geistliches Kind (V. 2) schreiben würde, sondern muss ihm solches vorhalten, was sich auf die von Tim. als dem Gehilfen im apostolischen Dienste übernommenen Aufgaben bezieht. — *κατ' ἐπαγγελίαν*) verbinden alle neueren Ausleger richtig mit *ἀπόστολος*. Unmöglich kann es aber die Bestimmung des Apostels

---

*) Rcpt.: *μετα σου· αμην* (EKL); das offenbar erleichternde *σου* hat noch D (Trg. a. R.), das *αμην* noch P, während nach ℵAFG *μεθ' υμων* allein zu lesen ist. Die Rcpt. hat die Unterschrift: *προς τιμοθεον πρωτη εγραφη απο λαοδικειας ητις εστι μητροπολις φρυγιας της πακατιανης* wesentlich nach KL (doch vgl. schon A); P hat *απο νικοπολεως*.

bezeichnen, die ἐπαγγελία zu verkündigen (de W., Wies., Hth., Bck., Plitt nach Theod.: ὥστε με τὴν ἐπαγγελθεῖσαν αἰώνιον ζωὴν τοῖς ἀνθρ. κηρύξαι, vgl. Win. § 49, d), da κατά nur das Ziel bezeichnen könnte, wenn in dem Worte, womit es verbunden wird, die Bewegung zu diesem Ziele angedeutet wäre. Vielmehr heisst es einfach „in Gemässheit" (Mtth., Hltzm., Lill.), sofern der, welcher eine Verheissung gegeben hat, auch solche haben will, welche dazu ausgesandt sind, diese Verheissung nach Inhalt und Grund zu verkündigen und den Weg zu ihrer Erlangung zu zeigen. Zu allgemein Otto, Mllr.: in Sachen, in betreff, Hfm., Krk.: Voraussetzung seines Apostelamts. — ζωῆς τῆς ἐν Χρ. Ἰησ.) bezeichnet als Objekt der Verheissung das jenseitige selige Leben (Hth. u. d. m.), wie es in Christo als dem Heilsmittler (der darum auch I Tim 1 1 ἡ ἐλπὶς ἡμῶν heisst) begründet ist*). Auch sonst steht ζωή bei Paulus bald mit, bald ohne αἰώνιος in diesem Sinne, weshalb es nicht auffällig ist, dass hier dieser Zusatz (I Tim 1 16. 6 12. Tit 1 2. 3 7) fehlt. Da in allen drei Pastoralbriefen schon die Zuschrift auf das Ziel der Christenhoffnung hinblickt, ist es misslich, seine Erwähnung in unserem Briefe durch die gegenwärtige Lage des Paulus oder die Aufgabe des Adressaten zu motivieren (Hfm., Bck.); es genügt, dass der Blick des alternden Apostels sich immer mehr von vorn herein auf dies Ziel gerichtet zeigt. — V. 2. ἀγαπητῷ τέκνῳ) Dass Tim. nicht als γνήσιον τέκνον bezeichnet wird, wie I Tim 1 2, involviert weder einen Zweifel an seiner Echtheit (Mck.), noch eine Aufforderung zu ihrer Bewährung (Otto), da das ἀγαπητός (I Tim 6 2, vgl. I Kor 4 14) die Ungetrübtheit des Liebesverhältnisses zwischen Paulus und seinem geistlichen Kinde (vgl. I Kor 4 17) bezeugt, dem jeder Tadel seines Verhaltens Abbruch täte (Krk.). Im übrigen vgl. zu dem Grusse I Tim 1 2. Dass τοῦ κυρίου sonst bei Paulus immer vor Χριστ. Ἰησ. stehe (Bhns.), ist eine unrichtige Behauptung. Vgl. Röm 6 23. 8 39. I Kor 15 31.

Hss. scheidet V. 3b (von ὡς ἀδιάλειπτον an) und V. 4 als ein Stück eines paulinischen Einladungsschreibens, welches in den unpaulinischen Ermunterungsbrief eingesprengt ist, aus. Kn. will ὡς ἀδιάλειπτον — ἰδεῖν, Küb. V. 3b und 4 als parenthetischen Zwischensatz fassen.

---

*) Das ἐν geht also nicht darauf, dass es in Christo vorhanden und dargeboten ist (Wies., vgl. Hfm., Krk.), wodurch immer wieder die Beziehung auf das wahre, geistliche Leben mit eingeschlossen wird (vgl. Hltzm.), die Plitt sogar ausschliesslich geltend macht, sofern er ἐν von der Lebensgemeinschaft mit Christo nimmt und dann sogar ἐπαγγ. gegen allen NTlichen Sprachgebrauch mit „Verkündigung" übersetzen will. — Auch hier muss mit Tsch., Trg., WH. αποστ. χριστ. ιησ. gelesen werden gegen die Rcpt. (AL).

V. 3—5. Danksagung, entsprechend der Art, wie Paulus im Beginn seiner Briefe sich zunächst mit Dank gegen Gott an das erinnert, was ihm an seinen Adressaten Grund zur Freude bietet, und doch viel zu eigentümlich, um Nachbildung zu sein. — *χάριν ἔχω τῷ θεῷ*) wie I Tim 1 12: *Dankbarkeit hege ich gegen Gott.* — *ᾧ λατρεύω*) wie Röm 1 9, wo es aber durch den Zusatz *ἐν τῷ πνεύματί μου* eine ungleich engere Beziehung erhält. Der Relativsatz kann nur betonen wollen, wie solche Dankbarkeit der notwendige Ausfluss seiner Gottesverehrung ist, während eine indirekte Ermahnung an Tim. (Wies.) der Tendenz desselben ganz fern liegt. — *ἀπὸ προγόνων*) Dadurch wird sein Gottesdienst mit dem der Vorfahren identisch gesetzt, sodass er nicht etwa nur *ἀπὸ βρέφους* (3 15) diesem Gott gedient hat, sondern sein *λατρεύειν* schon in den Vorfahren begonnen hat und die Fortsetzung ihres *λατρείειν* ist, weil diese demselben Gott gedient haben, wie er, und er demselben dient, wie sie. Es bedarf nicht der Berufung auf Act 24 14; denn dass der Gott, dem Paulus als Christ dient, kein anderer ist als der Gott seiner Väter, ist doch wohl bei ihm überall Voraussetzung. Das Bewusstsein, dass von diesem Gotte alles kommt, was uns Grund zur Freude gibt, und dass man dafür allezeit ihm danken muss, ist gerade das seiner Gottesverehrung mit der der Väter Gemeinsame. Was ihn hier bewegt, dies zu betonen, ist schwerlich der Gegensatz gegen Tim., dessen Vorfahren väterlicherseits Heiden gewesen waren (Hfm.), geschweige denn, dass er angesichts des nahen Todes zu den Vorfahren aufblickt, zu denen er bald versammelt werden wird (Bng.), vielmehr gerade, dass er auf ein dem seinigen entsprechendes Verhältnis des Tim. zu seinen weiblichen Vorfahren (Hth. gegen Hfm.) herauskommen will (V. 5). Dass Paulus statt *πρόγονοι* vielmehr *πατέρες* sagen würde (Hltzm., Bhns.), ist ganz unrichtig, da er nicht von den Vätern seines Volkes (Röm 15 8. I Kor 10 1), sondern von seinen persönlichen Vorfahren redet (I Tim 5 4), wie aus dieser Parallele mit Tim. erhellt. — *ἐν καθαρᾷ συνειδήσει*) geht darauf, dass er demselben Gotte wie sie, und zwar in reinem Gewissen dient, d. h., wie I Tim 3 9, in einem Gewissen, das sich keiner unlauteren Nebenabsichten bei seinem Gottesdienste bewusst ist *). Das fordert unbedingt der Kontext, in welchem

*) Da Paulus nicht all seinen Vorfahren das Zeugnis geben kann, dass sie Gott mit reinem Gewissen gedient haben, und daher dieser Zusatz nicht auf die Gleichheit der Gesinnung mit seinen Vorfahren geht (Hth., Wies., Plitt), fällt die Frage weg, wie Paulus als Pharisäer Gott in reinem Gewissen gedient haben kann, obwohl dies trotz I Tim 1 13, ja gerade nach dieser Stelle (vgl. das *ἀγνοῶν*), sehr wohl denkbar wäre (vgl. Hth., Otto, Bck. u. d. meisten). Paulus betont eben nicht, wie

sich ja Paulus weder wegen seines früheren noch gegenwärtigen Verhaltens verteidigen will, von welcher verkehrten Voraussetzung aus erst Hltzm., Bhns. u. a. mit Recht diese Erklärung anstössig finden konnten. Nur weil er in einem Sinne Gott dient, dem es ausschliesslich und wahrhaft auf solchen Gottesdienst ankommt, kann, ja muss er dem Gott, dem er dient, auch wahrhaft dankbar sein für alles, was er von gleichem Sinne in dem Freunde gewirkt hat, d. h. aber wegen des ungeheuchelten Glaubens seines geistlichen Kindes (vgl. V. 5). — ὡς) heisst nichts anderes als: *dem entsprechend, wie* (Gal 6 10. Kol 2 6, vgl. Wies., Hth., Oost., Bck., Plitt, Krk.), wie das dem χάριν ἔχω absichtsvoll gleich gebildete ἔχω μνείαν zweifellos bestätigt (Hfm.). Es in zeitlichem Sinne zu nehmen (Calv.), verbietet schon das ἀδιάλειπτον (vgl. Hltzm.); es mit diesem zu verbinden (Mck. nach Röm 1 9), zerreisst das Satzgefüge und fordert eine durch nichts indizierte Parenthese*). — ἀδιάλειπτον) wie Röm 9 2, hier mit Nachdruck voranstehend, weil die Unablässigkeit seines Gedenkens eben das Interesse für Tim. beweist, dem die Dankbarkeit für alles, was Gott an ihm getan, entspricht. — ἔχω τὴν περὶ σοῦ μνείαν) besagt nicht, dass er die Person des Tim. in seinem Gedächtnis habe (μνείαν σου ἔχω), was ja mit seiner Dankbarkeit gegen Gott schlechterdings nichts zu tun hätte, sondern dass seine um ihn sich bewegende, mit ihm sich beschäftigende, d. h. all sein Verhalten

---

Act 23 1 durch das Perf. πεπολίτευμαι geschieht, die Kontinuität seines Wandels, sondern er bezeichnet seinen gegenwärtigen Gottesdienst einmal als einen von den Vätern überkommenen und sagt sodann, dass er ihn in reinem Gewissen übt. Die beiden präpositionellen Bestimmungen sind, wie schon ihre Nebeneinanderstellung zeigt, koordiniert, während die erste voranstände, wenn das durch sie bestimmte Verbum eine zweite empfangen sollte. Vgl. Hfm., Krk., die aber an ein durch die Sündenvergebung gereinigtes Gewissen denken. — Das μου nach θεῷ (DE) ist aus Röm 1 8.

*) Dass ὡς nach Verbis wie θαυμάζειν für ὅτι οὕτως steht (Otto, vgl. Kühn. § 551, 9), hat mit unserer Stelle garnichts zu tun, da es sich hier nicht um etwas Verwunderliches handelt, und schon sachlich sein Andenken an Tim. nicht der Grund seines Dankes für Paulus sein kann (vgl. Hth., Hfm.); und die Übersetzung: da, wiefern, quippe, siquidem (Hdrch., Flatt, Mtth.) ist nur eine unklare Vermischung der begründenden Fassung mit der sprachlich und sachlich einzig richtigen. Nur von der irrigen Voraussetzung aus, dass hier das Objekt oder der Grund des Dankes folgen müsse (Chrys., Luther), konnte man hier eine gänzlich verfehlte Nachbildung von Röm 1 9 sehen (de W., Hltzm., Bhns.). Man übersah meist, dass bei der richtigen Fassung der Gegenstand seines Dankes indirekt ohnehin in diesem Satze liegt, da eine Dankbarkeit, welche seinem Gedenken entspricht, nur durch das, was dieses Gedenken ihm vergegenwärtigt, motiviert sein kann, dass derselbe aber direkt erst V. 5 in ganz anderem Gedankenzusammenhange zum Ausdruck kommt.

und Ergehen sich immer wieder zurückrufende Erinnerung eine ununterbrochene sei; und wenn er sagt, dass dem sein Dank gegen Gott entspreche, so liegt darin allerdings, dass das, was er von dem Verhalten und Ergehen des Tim. weiss, ihn zum Dank bewegt, also etwas Erfreuliches ist. Dass aber die Freude daran stets unmittelbar zum Dank gegen den Gott wird, dem er dient, liegt darin, dass die Erinnerung an Tim. in seinen Gebeten stattfindet (*ἐν ταῖς δεήσεσίν μου*). Gemeint sind seine täglichen Bittgebete (I Tim 2₁. 5₅), und wenn bei ihnen unablässig die Erinnerung an alles, was den Tim. betrifft, ihn beschäftigt, so muss er ihn stets in seine Gebete einschliessen und, wie es sich nach Phl 4₆ für den Christen ziemt, bei allem, was er für ihn erbittet, stets zunächst mit Danksagung dessen gedenken, was Gott an ihm bereits getan hat *). Der danksagende Eingang ist also keineswegs schablonenhaft dem der anderen Briefe nachgebildet, wo sich gewöhnlich mit der Hervorhebung dessen, wofür Paulus zu danken hat, unmittelbar das verbindet, was er für die Leser erbittet, während hier von letzterem garnicht die Rede ist, sondern nur seine stetige Fürbitte für Tim. als ein selbstverständlicher Bestandteil seines Gottesdienstes erscheint, bei welchem er unablässig alles dessen, was Gott an ihm getan hat, mit Danksagung gedenkt. — *νυκτὸς καὶ ἡμέρας*) ist nicht mit *ταῖς δεήσεσίν μου* zu verbinden, als ob ein *ταῖς* ausgelassen wäre (Hltzm.), aber auch nicht mit *ἐπιποθῶν* (Flatt, Mck., Mtth., Plitt, Hfm., Lill.), bei dem es durch die Voranstellung einen ganz unverhältnismässigen Nachdruck empfinge, der keineswegs, wie I Th 2₉. 3₁₀, motiviert ist. Es ist neben *ἀδιάλειπτον* keineswegs überflüssig (vgl. Act 26₇), sondern, wie I Tim 5₅ zeigt, die ganz naturgemässe Näherbestimmung desselben (de W., Wies., Hth., Oost., Bck., Krk.). — V. 4. *ἐπιποθῶν σε ἰδεῖν*) vgl. Röm 1₁₁. I Th 3₆. Dass dieser Partizipialsatz das *μνείαν ἔχω* begründe (Hth., Bhns., Hltzm., Bck., Küb., Sod.), ist eine völlig grundlose Annahme,

*) Hltzm., Bhns. behaupten nach de W., dass Paulus *μνείαν σου ἀδιαλείπτως ποιοῦμαι* gesagt haben würde, obwohl sich nicht absehen lässt, warum der Verfasser, wenn er denn einmal Röm 1₉ kopiert, diese auch sonst bei Paulus nicht ungebräuchliche Phrase nicht aufnahm, und dieselbe in der Tat ganz etwas anderes heissen würde. Denn *μνεία* kann nach Abstammung und Sprachgebrauch nur Andenken, Erinnerung heissen (Phl 1₃) und die Bedeutung „Erwähnung" nur in der Phrase *μν. ποιεῖσθαι* erhalten, sofern man etwas eben ins Gedächtnis ruft, indem man seiner Erwähnung tut, während *μνείαν ἔχειν τινός*, wie I Th 3₆, vgl. mit 1₂, zeigt, nichts anderes heisst als: einen im Gedächtnis, in der Erinnerung haben. Ebenso irrig ist die Behauptung, dass Paulus den Genit. statt *περί* c. gen. schreiben würde, da beides, wie die verschiedene Konstruktion von *μνημονεύειν* Hbr 11₁₅. ₂₂ zeigt, etwas ganz Verschiedenes heisst.

die nur dazu führt, den Gebetsinhalt auf das Wiedersehen mit ihm zu beschränken (Wies., Hfm.), was sich mit der ganzen Tendenz seiner Erwähnung durchaus nicht verträgt. Dass die Erinnerung an ihn mit der Sehnsucht nach einem Wiedersehen mit ihm verbunden ist, charakterisiert dieselbe lediglich als eine liebevolle, und diese Art ihrer Charakterisierung ergab sich in einem Briefe, der in eine dringliche Einladung des Tim. ausmündet, so natürlich, dass sie keineswegs Röm 1 11 besser motiviert ist (de W.). Dagegen ist allerdings das *μεμνημένος σου τῶν δακρύων* (vgl. I Kor 11 2) dem vorigen Partizipialsatz subordiniert, indem es angibt, was immer wieder diese Sehnsucht in ihm erweckt. Gemeint sind die Tränen, die er beim Abschiede vom Apostel geweint hat (Hth., Plitt, Lill., Krk. u. a.*). — *ἵνα χαρᾶς πληρωθῶ*) vgl. Act 13 52. Der Absichtssatz kann natürlich nicht mit *μεμν. σου τ. δακρ.* verbunden werden (Hfm.), weil Paulus diese Erinnerung ja nicht in sich absichtlich hervorruft. Dass er sich über *μεμνημένος* hinweg an *ἐπιποθῶν* anschliesst, hat garkeine Schwierigkeit, wenn jener Partizipialsatz diesem subordiniert ist, dieser also den Gedankengang beherrscht (gegen de W.); und dass der Absichtssatz höchstens von *ἰδεῖν σε* abhängen könnte, da man sich nicht absichtlich sehnt (Hfm.), ist leere Düftelei, da die Sehnsucht nach dem Wiedersehen natürlich den Wunsch, der Freude, welche dasselbe bringt, teilhaftig zu werden, einschliesst. Das Wiedersehen eines Freundes, mit dessen unablässigem Gedächtnis sich stets die Sehnsucht nach ihm verbindet und dessen in stets frischer Erinnerung lebende Abschiedstränen beständig von seiner Liebe reden, muss aber wohl mit Freude erfüllen. — V. 5. *ὑπόμνησιν λαβών*) heisst nicht: die Erinnerung fassend (de W., Bck.), weil *ὑπόμνησις* nie, wie *ἀνάμνησις* (Hbr 10 3), das Sicherinnern (= *τὸ ἀναμιμνήσκεσθαι* II Kor 7 15.

---

*) Diese Worte mit *χάριν ἔχω* zu verbinden (Hfm., der deshalb auch das *ἵνα* an *μεμνημ.* anknüpfen muss), ist sprachlich gezwungen, da nichts den Leser auf die Verbindung mit dem am fernsten stehenden Verbum führt, und sachlich unmöglich, da die Erinnerung an die Tränen des Tim. den Apostel nicht zum Dank gegen Gott veranlassen kann, wenn nicht willkürliche Zwischengedanken an den Anlass derselben und an das, wovon sie zeugen sollen, eingetragen werden. Gemeint sind nämlich nicht Tränen, die Tim. brieflich geweint hat, als er von der Gefangennehmung des Apostels hörte (Hfm., Bck.); geschweige denn Tränen, die er in der Entfernung von dem Apostel geweint hat (Wies.), da dieser sich ja ihrer erinnert. Dass aber die Erinnerung an die Abschiedstränen des Freundes, die von seiner innigen Liebe zeugen, die Sehnsucht nach der Erneuerung des Liebesverkehrs erregen können, hat wohl nur Hfm. nicht begreifen zu können gemeint, wie es denn Hltzm., Bhns. einem falsarius zuschreiben, der eine ungeschickte Erinnerung an Act 20 37 (woran auch Otto denkt) anbringt.

Hbr 10 32), sondern das Erinnern eines anderen bezeichnet (II Pt 1 13. 3 1) = τὸ ὑπομιμνήσκειν (2 14. Tit 3 1), also nicht mit dem paulinischen ἀνάμνησις (I Kor 11 24f.) vertauscht ist (gegen Hltzm. p. 107). Es handelt sich also um das Erinnern, durch welches man eine Vorstellung in der Seele des anderen wieder hervorruft (vgl. Otto p. 296), wie durch das λαβών bestätigt wird, das nicht das innerliche Erfassen bezeichnet, sondern das Empfangen von aussen her (Röm 1 5. 5 11. 17. 7 8. I Kor 4 7, vgl. I Tim 4 4), d. h. also darum, dass Paulus an den Glauben des Tim. erinnert wird, wie fast von allen neueren Auslegern anerkannt wird. Dann aber passt nur die Verbindung mit χαρᾶς πληρωθῶ (Mtth., Otto, Bhns.), die ohnehin sprachlich die nächstliegende ist. Nun erst erhellt, dass die Freude, welche Paulus beim Wiedersehen des Tim. empfinden würde, doch nicht bloss die Freude an der Wiedervereinigung mit dem ihn zärtlich liebenden Freunde wäre, sondern, ganz im Einklang mit V. 3 (gegen Hth.), die Freude an dem durch den Verkehr mit ihm wieder mit neuer Frische ihm ins Gedächtnis gerufenen Eindrucke seiner Glaubensstellung, deren Gedenken ihn jetzt schon zu steter Dankbarkeit gegen Gott veranlasst, weshalb sich dasselbe stets mit der Sehnsucht nach einem Wiedersehen verknüpft, durch das es neugestärkt wird *). Richtig ist allerdings, dass sachlich jetzt erst zur direkten Aussprache kommt, was den Apostel bei der Erinnerung an Tim. mit Dank erfüllt, aber nicht, weil ὑπόμνησ. λαβ. in irgend einem Sinne zu χάριν ἔχω gehört, sondern weil dasselbe, was diesen Dank hervorruft, ihn mit immer neuer Freude erfüllt, wenn er im persönlichen Verkehr mit Tim. wieder einen lebendigen Eindruck davon empfängt. — τῆς ἐν σοὶ ἀνυποκρίτου πίστεως) geht auf den christlichen Glauben des Tim., der hier aber nicht als solcher, sondern nach seiner lauteren Beschaffenheit in betracht kommt, nach welcher man ihn nicht etwa nur sich oder an-

*) Unmöglich kann das Part. über V. 3 f. hinweg an χάριν ἔχω anknüpfen (Bng., Wies., Hth., Plitt, Bck., Kn., Küb., Lill.), das viel zu weit zurück steht, und den Grund oder Gegenstand des Dankes angeben, da von einer Kunde, die Paulus über den Glauben des Tim. empfangen hat (Bng., vgl. Wies.: durch Onesiphorus), nicht geredet ist, und die Tränen des Tim. V. 4 (Hth.) nicht ein Zeichen seines Glaubens, sondern seiner Liebe zum Apostel waren. Dieselben Gründe verbieten eine Verbindung mit μνείαν ἔχω; ganz ungeschickt aber war es, das Participium dem ἐπιποθῶν (de W., Leo) oder gar dem μεμνημένος (Hfm.) zu subordinieren. Das part. aor. ist ganz in der Ordnung (gegen Hth.), da es in Verbindung mit einem auf die Zukunft gehenden Hauptverbum das lat. futur. exact. ausdrückt (Win. § 45, 1, vgl. Röm 15 28. I Pt 2 12 Rcpt.): nachdem ich eine Erinnerung empfangen haben werde. — Das λαμβανων der Rcpt. (DEKL) ist nach επιποθων konformiert, lies λαβων.

deren einredet (I Tim 1 5)*). — ἥτις) vgl. zu I Tim 1 4, charakterisiert den Glauben von einer Seite her, nach welcher er das Zutrauen des Apostels begründet, bei seinem Wiedersehen einen frischen Eindruck von demselben zu erhalten. Wie der Apostel weiss, was es heisst, nicht einen selbsterwählten Gottesdienst zu üben, sondern einen von den Vorfahren her ererbten (V. 3), so hat der ungefälschte Glaube des Tim. eine ganz andere Gewähr für seinen Bestand, wenn er nicht selbst zuerst dazu gelangte, sondern ihn als ein teures Erbgut gleichsam von Mutter und Grossmutter überkommen hat. — ἐνῴκησεν) Wie der Geist (V. 14, vgl. Röm 8 11), so kann natürlich auch der von ihm gewirkte Glaube als im Menschen wohnend gedacht werden, zumal wenn er, wie hier, als ein von den Vorfahren überkommenes Gut gedacht ist, nur muss man darin nicht die Betonung eines Heimischseins (Otto) oder eines Lebensprinzips suchen (Oost.), das den Glauben erst zum ἀνυπόκριτος macht. — πρῶτον) heisst nicht: zuvor (Luther), sondern: *zuerst* (Röm 15 24). Doch ist damit natürlich nicht betont, dass keiner seiner früheren Vorfahren denselben Glauben gehabt habe (Hfm.), oder gar dass die Lois zuerst in der Familie eine Proselytin geworden sei (Hltzm.), da der Kontext für das πρῶτον nur einen Vergleich mit dem Sein des Glaubens in Tim. ergibt, wogegen Hfm. vergeblich das Fehlen eines εἶτα einwendet (vgl. I Tim 5 4). Die Grossmutter wie die Mutter des Tim., deren Namen wir nur hier kennen lernen, waren also bereits früher als er zum Glauben gelangt, was, wenn wenigstens die letztere eine Jüdin war (Act 16 1), schon geschehen sein kann, ehe Paulus zum ersten Male in Lystra auftrat. Wie man in dieser Erwähnung seiner weiblichen Vorfahren eine Andeutung sehen konnte, dass Tim. als Jüngling gedacht sei (de W., vgl. selbst Bck.), ist schwer zu begreifen; liegt doch in den Worten eigentlich nicht einmal eine Andeutung, dass beide noch leben. Begreiflich genug ist, dass ein Glaube, den sich Tim. nicht im Gegensatze zu seinen nächsten Blutsverwandten hatte erkämpfen müssen, dessen Vorbild er vielmehr in den ihm durch die heiligsten

---

*) Nach Bhns., Hltzm. würde Paulus σου geschrieben haben statt ἐν σοί, obwohl er auch Röm 1 12 τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως schreibt, und zwar aus demselben Grunde wie hier, weil der Glaube, der in mehreren Personen zugleich vorhanden gedacht ist, nicht als sein spezieller Besitz erscheinen soll (Krk.). Natürlich ist nicht der Glaube an die alttestamentliche Verheissung gemeint (Otto) oder gar das Christentum in seiner Präexistenz als Judentum (Hltzm.), wozu der Rückblick auf V. 3 keineswegs nötigt, und was der ganze Zusammenhang, in dem von dem Glauben des Tim. als dem Grunde der dankbaren Freude des Apostels die Rede ist, ausschliesst. — Die Schreibung λωιδι statt λοιδι ist durch ℵACDE entscheidend bezeugt.

Pietätsbande Verknüpften vor Augen gehabt, ehe er selbst ihn ergriff, in ihm eine besondere Bereitschaft vorfand und darum um so fester wurzelte. — *πέπεισμαι δέ*) vgl. Röm 8 38. 14 14. — *ὅτι καὶ ἐν σοί*) sc. *ἐνοικεῖ*, nicht *ἐνοικήσει* (Hdrch.) oder gar *ἐνῴκησεν* (Mck.). Da der Apostel im Eingange des Verses es als selbstverständlich voraussetzt, dass er beim Wiedersehen einen neuen Eindruck seines ungeheuchelten Glaubens empfangen werde, kann er hierdurch weder denselben in Frage stellen (de W., vgl. Mck.), noch auch nur die Möglichkeit, dass es anders sein könnte, andeuten wollen (Hfm.). Der Grund, weshalb er nicht die Tatsache, sondern seine feste Überzeugung von der Tatsache ausspricht, liegt nach den Ermahnungen im Folgenden darin, dass er eine Bewährung dieses Glaubens vermisste (vgl. Krk.), was ihn an dieser Zuversicht irre machen konnte, wenn nicht das Andenken an alles, was er von Tim. wusste und wofür er Gott so brünstig dankte (darunter auch die Art, wie er diesen Glauben von Mutter und Grossmutter überkommen hatte), jeden solchen Zweifel ausgeschlossen hätte.

Hss. schaltet in V. 8 *μηδὲ ἐμὲ τὸν δέσμιον αὐτοῦ* und in V. 10 *διὰ τοῦ εὐαγγελίου*, dann V. 11—14 als Einschub des Bearbeiters (Redaktors) aus. Kn. stellt V. 13b. 14 zwischen V. 6 und 7 und reiht an 1 12 gleich 2 3—13 an.

V. 6—11. Aufmunterung des Timotheus. — *δι' ἣν αἰτίαν*) nur in den Pastoralbriefen (1 12. Tit 1 13), kann natürlich weder den Grund angeben, weshalb Tim. tun soll, woran ihn Paulus erinnert, noch das Wiedersehen mit Paulus als diesen Grund bezeichnen (Otto, vgl. Mllr., Bhns.: weil ich dich gern glaubenskräftig zu meiner Erquickung vor mir sehen möchte), sondern nur den Grund, weshalb ihn Paulus eben nur erinnert; und dieser Grund liegt in seiner Überzeugung von dem ungeheuchelten Glauben des Tim. (Wies., Hth.), da er ohne eine solche seine Aufforderung garnicht (in dieser Form) aussprechen könnte (Hfm., Plitt). Von einer göttlichen Gnadengabe und ihrer rechten Verwertung kann doch überhaupt nur unter Voraussetzung dieses Glaubens die Rede sein. Dazu kommt, dass Paulus eine eigentliche Aufforderung garnicht ausspricht, sondern den Tim. an eine Aufgabe, die er hat, erinnert (*ἀναμιμνήσκω σε*, wie I Kor 4 17), also voraussetzt, dass derselbe die ihm aus seinem Glauben erwachsenden Pflichten an sich kennt und sie sich nur nicht in der rechten Weise vergegenwärtigt (Krk.). — *ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ*) Gemeint ist dieselbe Gnadengabe, vor deren Vernachlässigung I Tim 4 14 warnt. Dieselbe ist also offenbar als eine Kraft zur Ausrichtung des ihm übertragenen Amtes (d. h. nach V. 8 der Verkündigung des Evangeliums) gedacht, welche in dem Masse

zunimmt, in dem sie gebraucht wird, während sie im anderen Falle schwächer und schwächer wird. Denn jede göttliche Gabe, die man unbenutzt lässt, nimmt ab, bis sie einem endlich, wie das anvertraute Pfund dem trägen Knechte (Mt 25 28), gänzlich genommen wird. Das im NT. nur hier vorkommende *ἀναζωπυρεῖν* stellt sie als ein Feuer vor, das in sich zusammengesunken ist und wieder angefacht werden muss, indem man durch energische Anwendung der durch die göttliche Gnade verliehenen Tüchtigkeit sie neu belebt und in ihrer Wirksamkeit steigert (Chrys.: *ἐν ἡμῖν — ἐστὶν καὶ σβέσαι καὶ ἀνάψαι τοῦτο· ὑπὸ μὲν γὰρ ῥᾳθυμίας καὶ ἀκηδίας σβέννυται, ὑπὸ δὲ νήψεως καὶ προσοχῆς διεγείρεται*) *). — *ὅ ἐστιν ἐν σοί*) zeigt schon durch den Ausdruck, dass es sich um eine dem Tim. inhärirende Tüchtigkeit, und nicht um eine ihm äusserlich zugeteilte Amtsgnade oder ein Amtsrecht handelt. — *διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου*) Da hier die Mitteilung der Gnadengabe durch die Handauflegung vermittelt erscheint, wie I Tim 4 14 durch die Prophetie, so ist klar, dass jene nur als eine symbolische Handlung gedacht werden kann, durch welche der Übergang der von dieser verheissenen Gabe auf den Empfänger versiegelt wird. Genau so wird Act 13 2f. die zu dem durch den heiligen Geist den Glaubensboten zugesprochenen Berufe erforderliche Gabe ihnen im Gebet erfleht und durch die Handauflegung zugeeignet. Dass hier nur der Handauflegung des Paulus gedacht wird, der natürlich mit dem Presbyterium ihm die Hand aufgelegt hat, geschieht nicht sowohl wegen des persönlichen Charakters des Briefes (Lill.) und weil die Gabe für Paulus wirksam werden soll (Wies., Hth.), oder weil er ihm schuldig sei, dieselbe zu gebrauchen (Hfm., Hltzm.), sondern weil er, der ihm die Mitteilung der Gabe vermittelt hat, auch das nächste Recht hat, ihn an die Pflicht ihres rechten Gebrauches zu erinnern (Krk.). — V. 7. *οὐ γὰρ ἔδωκεν*) begründet diese Erinnerung an eine Pflicht, die Tim. erfüllen soll, durch die Hinweisung auf die Geistesmitteilung, welche zu der Erfüllung dieser Pflicht befähigt. Es handelt sich also hier

*) Die gewöhnliche Annahme, dass hier *ἀναμιμνήσκω* den Begriff des Ermahnens in sich schliesse (Hth.), ist wohl ungenau; vielmehr drückt der ihm folgende Infinitiv, wie oft bei allen verbis dicendi (Win. § 44,3,b), nicht den Begriff eines Seins sondern eines Seinsollens aus, worüber nur der Zusammenhang entscheidet. Das *χάρισμα* ist also nicht die Vorsteherschaft der Gemeinde zu Ephesus (Plitt), geschweige denn der heilige Geist (Theod., Mtth.) oder das Amtsrecht, d. h. die Summe der ihm mit dem Amte gegebenen Vorrechte (Otto), wozu die Ermahnung zum *ἀναζωπυρεῖν* nicht passt, das auch nicht auf den Eifer und Mut (Wies., Huth.) gehen kann, an dem es dem Tim. gefehlt hatte (Oost., Plitt, Mllr.). Die über ihn gekommene Entmutigung hatte ihn eben gehindert, dieselbe überhaupt zu gebrauchen.

nicht um die Mitteilung des Geistes, sofern derselbe das *χάρισμα* V. 6, also eine spezielle Gnadengabe, wirkt (Küb., Sod.), sondern echt paulinisch, sofern derselbe als Prinzip des neuen christlichen Lebens zu jeder christlichen Pflichterfüllung tüchtig macht. Dies tritt auch bei Hfm. noch nicht klar hervor, wird von Wies., Hth., Küb., die deshalb die Freudigkeit und den Mut zur Anwendung des *χάρισμα* schon in dieses einbeschlossen denken, verkannt und von den meisten Auslegern übersehen (doch vgl. Krk.). — *ἡμῖν*) geht nicht auf Paulus und Tim. als Amtsträger (Otto, Küb., Sod., vgl. Bhns., Hltzm., die durch diese Fassung einen Widerspruch mit dem echten Paulinismus herausbringen wollen), sondern auf alle Christen als solche, wie das fortgesetzte *ἡμῶν — ἡμᾶς — ἡμῶν* V. 8. 9. 10 unzweifelhaft macht (Krk.) und nur in Folge der falschen Konfundierung des *χάρισμα* V. 6 mit dem hier gemeinten Geiste geleugnet werden kann. — *ὁ θεὸς πνεῦμα*) Wie überall bei Paulus ist das *πνεῦμα* eine objektive, von Gott mitgeteilte Kraft, und nicht das durch diesen Geist gewirkte neue Geistesleben des Menschen (Mck., Mtth., Leo) *). Dieser Geist ist hier aber nicht in concreto bezeichnet, sondern nur durch das charakterisiert, was er ist und nicht ist; er ist ein Geist, dem nicht *δειλία* eignet, sondern *δύναμις, ἀγάπη, σωφρονισμός*. Die Genitive sind, wie auch sonst bei Paulus (Gal 6 1: *πν. πραΰτητος*; II Kor 4 13: *πν. τ. πίστεως*; Eph 1 17: *πν. σοφίας*), reine genit. qualitatis (Krk.); dass der Geist die betreffenden Eigenschaften in den Christen wirkt (Hth., Hfm.), liegt in der Sache, aber nicht im Ausdruck. — *δειλίας*) vgl. Ps 55 5. Weil diesem Geist nicht Zaghaftigkeit eignet, so darf auch der Christ sich durch dieselbe nicht von der Anwendung seiner Gnadengabe abhalten lassen, wie es offenbar bei Tim. geschehen war. — *ἀλλὰ δυνάμεως*) Auch die *δύναμις* erscheint hier als Eigenschaft des Geistes, die durch

---

*) Diesen ganz wesentlichen Unterschied sucht Hfm. („der Geist, den wir empfangen haben, ist, auf seine Herkunft gesehen, der Geist Gottes; aber, auf das gesehen, was wir durch ihn werden, der Geist unseres so und so beschaffenen Lebens", vgl. Bhns., Hltzm.) vergeblich wieder zu verwischen. Hier entscheidet nicht nur die Parallele Röm 8 15, die übrigens nur formell ähnlich und sicher hier nicht nachgebildet ist (gegen de W., Bhns., Hltzm.), sondern auch der Kontext, nach welchem ja diese Gotteskraft erst in dem Geistesleben des Tim. wirksam werden und ihn zum *ἀναζωπυρεῖν* befähigen soll. Wenn die *δύναμις* Röm 15 13 als etwas dem heiligen Geiste Angehöriges oder I Kor 2 4 als in und an ihm zugleich erwiesen erscheint, so ist das natürlich nichts anderes als hier (gegen Bhns., Hltzm.), sondern genau dasselbe, was nachher das *δυνάμεως* ausdrückt. Von einer Kraft zur Missionsarbeit (Bhns.) oder zur Weltüberwindung (Hth.) ist nicht die Rede; sachlich gleichbedeutend ist aber das *ὑπερνικᾶν* Röm 8 37 (Wies.).

ihn auf den Christen übertragen wird und ihn stark macht, alle natürliche Zaghaftigkeit angesichts der den Christen drohenden Gefahren zu überwinden (Plitt, Hfm.). — καὶ ἀγάπης) bezeichnet von einer anderen Seite her das, was zur stetigen, alle δειλία überwindenden Anwendung des χάρισμα treibt, nämlich die Liebe, die überall das Heil der Brüder im Auge hat und für dasselbe freudig und ohne Rücksicht auf drohende Gefahren tätig bleibt. — καὶ σωφρονισμοῦ) ist nicht die Erziehung der Gemeinde zur σωφροσύνη (Otto, Hth., Mllr., Hltzm., Bhns., Lill.), was dem Kontext widerspricht, in welchem es sich um eine Charakteristik des Geistes handelt, der den Christen überhaupt und nicht bloss den Amtsträgern gegeben, und um das, was den Tim. befähigt, ohne Zaghaftigkeit sich den Pflichten zu widmen, welche sein χάρισμα ihm auferlegt. Daher kann der σωφρονισμός, d. h. die stetige Übung des σωφρονίζειν (Tit 2 4) nur auf die eigene Person dessen gehen, dem dieser Geist gegeben ist. Allerdings ist auch die gewöhnliche Fassung als Selbstbeherrschung (de W., Wies., Oost., Plitt, Bck. nach Theod.) zu allgemein und ungenau; es handelt sich um die Selbstzucht, welche durch Überwindung aller Trägheit und Feigheit sich selbst in den gesunden Zustand einer pflichtbereiten Selbstbeherrschung bringt (Krk.). So wird neben die Kraft, welche die Überwindung der δειλία wirkt, einerseits das Motiv der Liebe gestellt, welche dasselbe tut um des Heils der anderen willen, andererseits das Motiv der Selbstzucht, welche in jener Überwindung die eigene Besserung erstrebt*), alles drei aber auf die Wirkung des Gottesgeistes zurückgeführt. — V. 8. μὴ οὖν ἐπαισχυνθῇς) Die aus der V. 7 gegebenen Begründung der Erinnerung in V. 6 gezogene Folgerung kehrt zu dieser selbst zurück und bestimmt die in ihr liegende Ermahnung näher. Da es ihm an Kraft dazu nicht fehlen kann, darf der Apostel ihn nur auffordern, sich des Evangeliums nicht zu schämen. Der Ausdruck kann natürlich nicht Nachahmung von Röm 1 16 sein (gegen Bhns., Hltzm.), da es sich dort darum handelt, dass das Evangelium gegenüber den Weisen dieser Welt keine Ehre bringt, hier aber darum, dass dasselbe seitens der feindseligen Welt Schmach zuzieht, und zwar, wie das Folgende zeigt, insonderheit darum, weil der, den es verkündigt,

*) Es ist also weder richtig, dass ἀγάπη und σωφρονισμός nicht in demselben klaren begrifflichen Gegensatze zu δειλία stehen, wie δύναμις, noch dass beide Stücke sich dem ersten unterordnen, und in ihnen das πνεῦμα seine δύναμις zeigt (Hltzm.). Dass σωφρονισμός nicht soviel ist wie σωφροσύνη (I Tim 2 9. 15), also nicht die sobrietas oder sanitas animi (Vlg., Beza), die temperantia (Leo) oder Besonnenheit (Ew., Hfm.) bezeichnet, zeigt schon die Wortbildung, welche notwendig den transitiven Sinn von Zucht (Luther) fordert.

seine Boten nicht vor den Leiden und Verfolgungen schützt, die solche Verkündigung einträgt. Das also war es, was den Tim. zaghaft gemacht und ihm alle Freudigkeit geraubt hatte, seine Gnadengabe im Dienste des Evangeliums zu betätigen. — *τὸ μαρτύριον τοῦ κυρίου ἡμῶν*) gen. obj. Diese echt paulinische (vgl. I Kor 1 6) Bezeichnung des Evangeliums erklärt sich daraus, dass es sich darum handelt, wie der erhöhte Herr der Gläubigen, der seine Diener (Paulus und Tim.) ausgesandt hat, um von ihm zu zeugen (Lill., Krk.), dieselben wider alle Unbill schützen müsste, wenn sie mit dem Zeugnis, das sie von ihm ablegen, Ehre einlegen sollten vor der Welt *). — *μηδὲ ἐμὲ τὸν δέσμιον αὐτοῦ*) erklärt man gewöhnlich daraus, dass Paulus den Tim. aufgefordert hatte, nach Rom zu kommen (de W., Wies., Hth., Hltzm.); aber dies ist weder bisher geschehen, noch enthält der Brief irgend eine Andeutung, dass Tim. früher aus Zaghaftigkeit eine solche Aufforderung abgelehnt hatte. Vielmehr tritt hier erst deutlich hervor, dass es das Schicksal des Apostels war, an welchem es klar zu werden schien, wie Christus seine Zeugen nicht nur nicht vor der Feindschaft der Welt schützte, sondern ihnen die Fesseln anlegte, die sie vor der Welt als schutz- und hilflos erscheinen liessen. Da nun, auch abgesehen von früheren Fesselungen, in der ersten römischen Gefangenschaft Paulus bereits seit Jahren gefesselt war, ist es sehr unwahrscheinlich, dass diese Tatsache auf Tim. einen so deprimierenden Eindruck machen konnte, während es sich vollkommen begreift, wie die neue Gefangenschaft, in welche jener nach kurzer Freiheit geraten war, ihm die Freudigkeit raubte, sich zu dem Evangelium zu bekennen, das seinen Boten nur Bande und Verfolgung eintrug (Krk.). Zu *τὸν δέσμιον αὐτοῦ*, das auch hier nicht bloss einen Christo angehörigen (de W., Küb., Sod., Krk.) oder um seinetwillen leidenden (Hfm., Bck.) Gefangenen bezeichnet, sondern einen, den Christus selbst in Fesseln gelegt hat (vgl. Win. § 30, 2, b), vgl. Eph 3 1. Phm 9. — *ἀλλὰ συνκακοπάθησον τῷ εὐαγγελίῳ*) erklären alle Neueren mit Recht nicht von einem Leiden mit dem Evangelium (Theod., Luther, Calv.), was auch an Hbr 11 25 garkeine Analogie hätte (gegen de W.), sondern von dem Übel, das er mit dem Apostel (was der Zusammenhang mit *ἐμὲ τὸν δέσμ.* an die Hand gibt) für das Evangelium (dat. comm., wie Phl

*) Die von Christo bezeugte Heilswahrheit (Hfm.) kann der Ausdruck nicht bezeichnen, da Christus dieselbe nur in seinem irdischen Leben und nicht als der *κύριος* verkündigt hat, und da Verkündigung der Heilswahrheit kein *μαρτυρεῖν* (vgl. I Tim 6 13), kein *μαρτύριον* (vgl. I Tim 2 6) ist. Mit dem Märtyrertum Christi (Chrys.) oder seiner Diener (Bhns.) hat der Ausdruck nichts zu tun.

1 27) leiden soll. Der gewählte Ausdruck (nur noch 2 3) kann mit dem *συμπάσχειν* Röm 8 17 garnicht verglichen werden (gegen Hltzm.), da dieses (ohnehin auf das Leiden mit Christo gehend) allen Christen zu teil wird und zu teil werden muss, während es sich hier um das Leiden der *κακά* handelt, welche dem Zeugen für das Evangelium aus der Verkündigung desselben erwachsen. — *κατὰ δύναμιν θεοῦ*) Gemeint ist nach dem Kontext die Gotteskraft, welche der Gottesgeist mitteilt (V. 7) und welche zum Erdulden aller Leiden befähigt, weshalb dasselbe nicht nach Massgabe menschlichen Vermögens, das dazu nicht ausreicht, sondern nach Massgabe dieser Gotteskraft erfolgen soll *).

V. 9 f. folgt eine Charakteristik Gottes als dessen, der die Kraft zum Ertragen des Leidens gibt. Es handelt sich also nicht um eine „ganz allgemeine, mithin überflüssige Erinnerung an die göttlichen Heilstaten" (de W.), welche höchstens die seiner Zeit gefährdete kirchlich überlieferte Lehre festigen soll (Bhns.); aber auch nicht um einen Preis der freien Gnade Gottes, deren Erfahrung zum Dulden verpflichten soll (Hfm., vgl. Hth., Plitt, Mllr., Hltzm., und schon Calv., Mck.), da ein durch göttliche Kraft gewirktes Dulden eben nicht auf menschlichen Motiven ruht, und die Freiheit göttlicher Gnade nicht das im Folgenden spezifisch Betonte ist, sondern um die Zuversicht, dass der Begründer unseres Heils auch die Kraft geben wird, sich im Heilsleben zu bewähren (vgl. I Kor 1 8f.), wie schon de W. vorschlagsweise andeutete (vgl. auch Krk.). — *τοῦ σώσαντος ἡμᾶς*) Schon weil das dem *καλεῖν* vorangehende *σώζειν* unmöglich auf die Errettung des Einzelnen gehen kann (vgl. Hfm. gegen Wies.), bezeichnet *ἡμᾶς* nicht sonderlich oder zunächst (Hdrch., Wies.) Paulus und Tim, sondern notwendig alle Christen (vgl. zu V. 7). Dass Paulus das *σώζειν* nie Gott zuschreibe, behauptet noch Bhns. nach de W., obwohl nach I Kor 1 21 (vgl. zu I Tim 1 1) Gott genau wie hier diese Errettung vollzogen hat durch den im Evangelium verkündigten Kreuzestod Christi (vgl. I Kor 1 23). Dass aber diese objektive Heilsveranstaltung den Einzelnen zu gute kommt, wird ihnen freilich erst zur Gewissheit dadurch, dass Gott sie speziell durch seine Gnadenwirkung zum Glauben erweckt und zur Gemeinde herzugerufen hat (Krk.), weshalb das *καὶ καλέσαντος* (vgl. I Tim

*) Dass dies nicht unpaulinisch ist (Bhns., Hltzm.), zeigt II Kor 4 7. 6 7. 12 9. 13 4. Wies. (vgl. Otto) denkt an die Gotteskraft, welche sich in unserer Errettung offenbart; aber weder ist diese in V. 9 als eine Machttat charakterisiert (gegen Lill.), noch kommt es dabei zu einer klaren Fassung des *κατά* („die Übernahme der Leiden soll bei dir an Bereitwilligkeit und Vertrauen der Kraft Gottes entsprechen").

6 12) natürlich nicht auf die Berufung zum christlichen Lehramt (Hdrch.) gehen kann. — *κλήσει ἁγίᾳ*) kann unmöglich den Akt der Berufung (I Kor 7 20. Eph 4 1) als einen herrlichen bezeichnen (Hdrch., Flatt), auch nicht als einen zur Heiligkeit (Chrys., Calov, de W., Bhns.) oder Aussonderung aus der Welt (Wies., Plitt, vgl. Lill.) führenden, da eben nicht *ἁγιάζων* steht, ebensowenig als einen, bei dem es sich um die Gemeinschaft mit Gott, um die Tätigkeit für sein Reich handelt (Ew., Hfm., Hltzm.), da eben *κλῆσις* nicht unser „Beruf" ist und nicht den Gegensatz zu dem dem Weltwesen angehörenden Berufe bildet. Allerdings könnte die *κλῆσις* schon als eine von Gott kommende heilig genannt werden (Mck.); allein dass sie ausdrücklich so bezeichnet wird, hat seinen Grund doch darin, dass sie als solche eben fest und unverbrüchlich ist (Röm 11 29), also die Darreichung von allem, was zur Heilsvollendung gehört (I Kor 1 8f.), und also auch der Kraft zu allem Dulden gewährleistet. — *οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν*) Dass nicht unsere Werke für die errettende und berufende Tätigkeit Gottes massgebend waren, wird hier betont, nicht um die uns verpflichtende Liebe Gottes in das hellste Licht zu setzen (so gew., auch Wies.), auch nicht um alles menschliche Verdienst auszuschliessen (Plitt), weshalb Hltzm. p. 181 mit Unrecht den paulinischen Gegensatz der *πίστις* vermisst, sondern, wie die absichtsvolle Gleichheit des Ausdrucks mit dem *κατὰ δύναμιν θεοῦ* V. 8 zeigt, um hervorzuheben, dass die Begründung des Heilslebens ebensowenig nach Massgabe eigenen Tuns erfolgt ist, wie die Bewährung desselben im Dulden nach Massgabe menschlichen Vermögens erfolgen soll (Krk.). Daher bildet den ganz korrekten Gegensatz: *ἀλλὰ κατὰ ἰδίαν πρόθεσιν.* Das ist aber nicht der allgemeine Heilsratschluss Gottes (Wies.), sondern der erwählungsmässige Vorsatz Gottes (Röm 9 11), nach welchem er den Einzelnen zu berufen und dadurch ihm an der Errettung Anteil zu geben beschlossen hat (Röm 8 28). Das *ἰδίαν* aber (vgl. I Kor 7 37) hebt die Autonomie und Spontaneität dieses Vorsatzes hervor (vgl. Hltzm.) im Gegensatz zu allem etwa für ihn massgebenden menschlichen Tun, weil ein solcher Vorsatz, der einzig und allein in Gott selbst seinen Grund hat, auch in seiner Durchführung bis ans Ziel (Röm 8 29f.) durch nichts behindert werden kann, alle Mittel anzuwenden, die dazu erforderlich sind, und zu denen auch die Mitteilung der Gotteskraft zum Dulden (V. 8) gehört. — *καὶ χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰωνίων*) Wenn die uns zu teil gewordene Berufung formaler Weise in Gemässheit eines in Gott allein begründeten Vorsatzes erfolgt, so beruht sie materieller Weise, d. h. dem in ihr intendierten Ziele nach, welches unsere Beseligung oder die Erlangung der Heilsvollendung ist, in einer Gnade, die uns in dem Heils-

mittler Jesus vor ewigen Zeiten verliehen ist. Freilich geht das ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ nicht auf die Gemeinschaft mit Christo (Mck.), auch nicht auf die Begründung des Heils in der geschichtlichen Erscheinung Christi, sondern auf die präexistierende Person Jesu als des zum Heilsmittler Bestimmten, in und mit welchem notwendig auch solche, denen er das Heil vermitteln soll, in Aussicht genommen sein müssen (vgl. Eph 1 3f.) und ihnen also bereits eine Gnade verliehen ist (Krk.). Bei πρὸ χρόνων αἰωνίων (vgl. Röm 16 25) aber nur an eine urzeitlich, d. h. in der uralten Verheissung uns verliehene Gnade zu denken (Hfm., zuletzt auch Hth.), wird durch Tit 1 2 nicht gefordert und durch ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ausgeschlossen, da Gott wohl einen Heilsmittler, aber eben nicht einen, der in der Person Jesu erscheinen werde, verheissen hat. Dass diese Gnade in Christo schon vorzeitlich allen Heilsgenossen verliehen, schliesst vollends alles dafür massgebende menschliche Tun aus; und nur weil es eine solche gab, konnte Gott auch in betreff Einzelner den Vorsatz fassen, sie zur Teilnahme am Heil zu berufen *). — V. **10**. φανερωθεῖσαν δὲ νῦν) bezeichnet, ganz wie Röm 3 21, die Kundmachung dieser vorher nur im göttlichen Ratschlusse verliehenen und darum noch verborgenen (Kol 1 26) Gnade, welche nicht durch eine Botschaft von ihr, sondern durch ihre tatsächliche Verwirklichung erfolgt. Die ausdrückliche Hervorhebung hiervon ist aber nur zu verstehen, wenn V. 9f. die Absicht hat, dessen gewiss zu machen, dass auf Grund dieser Gnadenverleihung Gott uns alles geben wird, was zur Erreichung des Zieles notwendig ist, nicht aber, wenn es sich bloss darum handelt, wie grossen Dank wir Gott schuldig sind (Hfm.). Zu νῦν von der Heilszeit vgl. Röm 5 9. 11. — διὰ τῆς ἐπιφανείας) Der I Tim 6 14 von der Parusie gebrauchte Ausdruck bezeichnet hier die geschichtliche Erscheinung Christi, weil derselbe in V. 9 bereits als unsichtbar bei Gott πρὸ χρόνων αἰωνίων existierend und zum Heilsmittler erwählt gedacht ist, also bei seinem Erscheinen auf

*) In dieser Kombination des vorzeitlichen Liebeswillens mit der durch den geschichtlichen Christus vermittelten Gnadenverleihung sieht Bhns. einen Widerspruch, Hltzm. eine unpräzise, ja abusive Anwendung paulinischer Formeln. Aber dass der gnädige Heilsratschluss Gottes vor den Aeonen gefasst ist, sagt Paulus auch I Kor 2 7; und obwohl διδόναι natürlich nicht destinare heisst (Hdrch.), so kann doch die durch ihn zu vermittelnde Gnade sehr wohl als eine in der Erwählung des Heilsmittlers uns (ideeller Weise, vgl. de W.) bereits verliehene gedacht werden. Auch Hth. übersieht, dass die Erwählung Einzelner, die Paulus allerdings nie als vorzeitliche bezeichnet, in jene vorzeitliche Gnadenverleihung nur indirekt eingeschlossen ist (vgl. Eph 1 4). Übrigens drückt der Ausdruck viel stärker als πρὸ τ. αἰώνων, das Hltzm. p. 107 vermisst, aus, dass eine schon so endlos lange uns verliehene Gnade uns doppelt gewiss sein muss.

Erden nur sichtbar wird, um mit der tatsächlichen Verwirklichung des göttlichen Gnadenratschlusses zugleich das erfahrungsmässige Unterpfand desselben zu geben. — *τοῦ σωτῆρος ἡμῶν*) wie Eph 5 23. Phl 3 20, bezeichnet ihn als den, durch welchen Gott unsere Errettung (V. 9: *τοῦ σώσαντος ἡμᾶς*) tatsächlich vollzogen hat, weshalb nun auch viel passender der geschichtliche Name *Ἰησοῦ Χριστοῦ* im Unterschiede von dem des zum Heilsmittler bestimmten *Χρ. Ἰησ.* V. 9 eintritt (vgl. Hfm., Hltzm., Krk.). Inwiefern er aber der Erretter geworden und so tatsächlich die uns verliehene Gnade durch ihre Verwirklichung kund gemacht hat, sagt das *καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον*: *indem er den Tod unwirksam machte,* ihm seine Macht nahm. Schon aus der Korrelation zu dem *τ. σώσαντος ἡμ.* V. 9, wie aus dem Gegensatz von *ζωὴν καὶ ἀφθαρσ.*, erhellt, dass *τὸν θάνατον* (nur hier in den Pastoralbriefen) hier, wie überall bei Paulus, den physischen Tod bezeichnet, sofern derselbe, als in den dauernden Todeszustand führend, unmittelbar den ewigen Tod (die *ἀπώλεια*) mit sich bringt*). Da die Erlösung nun durch den Tod Christi (nicht zugleich durch seine Auferstehung, wie Hth., Hfm. wollen, vgl. m. Bibl. Theol. des NT. § 81, c) geschehen, so kann nur durch ihn jene Entmächtigung des Todes vollzogen gedacht sein, was Bhns. vergeblich leugnet (vgl. selbst de W.), nicht durch eine Wirkung der gesamten Erscheinung Christi. Aber nicht um jede Furcht vor dem *κακοπαθεῖν* V. 8 zu verscheuchen, ist von der Überwindung des Todes durch Christum die Rede (Wies.), da es ja nicht der Märtyrertod ist, den Christus abrogiert hat. Vielmehr bemerkt Hfm. trotz Hltzm., der diese Gedankenverknüpfung „ganz willkürlich und konfus" findet, mit Recht, dass durch das vorange-

*) Jede Einmischung des sogen. geistlichen Todes oder eines ethischen Zustandes, auf den der Ausdruck nur in bildlichem Sinne Röm 7 10. 24 angewandt wird (vgl. Bhns., Plitt, Lill., der sogar die Sendung des Geistes mit einmischt), macht den Gedanken unklar, wie die Substituierung der Todesfurcht (wozu de W. nach Mck. neigt) dem Ausdruck Gewalt antut. Das echt paulinische *καταργεῖν* darf weder aus Hbr 2 14f. erläutert werden (gegen de W., Hltzm.), weil *τὸν θάνατον* eben nicht mit *τὸν τὸ κράτος τοῦ θανάτου ἔχοντα* identisch ist (Hdrch.), noch aus I Kor 15 26, wo von der definitiven Aufhebung des Todes als einer gottfeindlichen Macht die Rede ist, sondern lediglich aus I Kor 15 56, wonach die Sünde es ist, welche dem Tode, der als eine die gottwidrige Menschenwelt beherrschende Macht (Röm 5 14. 17) gedacht ist, die Kraft gibt, die Menschen zu töten (vgl. Röm 5 21), und also der Tod seiner Macht beraubt ist, sobald die Sünde, durch welche der Tod in die Welt gekommen (Röm 5 12), durch das Erlösungswerk Christi hinweggeschafft worden (Krk.). — Obwohl das *Χριστ. Ἰησ.* (Tisch., WH.) durch ℵADE sah. bezeugt ist, bleibt es doch der Konform. nach V. 9 verdächtig, zumal für *Ἰησ. Χριστ.* (Rcpt., Trg. a. R.) C und die Mehrzahl der Vers. zeugen.

schickte μέν der volle Nachdruck auf das folgende φωτίσαντος δέ fällt, aus ihm also erst erhellt, inwiefern die Gnade durch die Erscheinung Christi kundbar geworden. Durch den Tod Christi ist zwar vollbracht, wodurch die Errettung vom Tode und Verderben und damit die uns vorzeitlich verliehene Gnade tatsächlich verwirklicht ist (Röm 3 24f.); aber zu der vollen φανέρωσις derselben kann es doch erst kommen, wenn diese Heilsbedeutung des Todes Christi uns zum Bewusstsein gebracht ist, und das geschieht durch die Verkündigung seiner seligen Folge im Evangelium. — φωτίσαντος δέ) ganz wie I Kor 4 5: ans Licht bringen. — ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν) Durch den Zusatz (vgl. Röm 2 7. I Kor 15 54) ist es über allen Zweifel klargestellt, dass nur an das ewige himmlische Leben gedacht sein kann, das, obwohl ein Leben in (verklärter) Leiblichkeit, doch der φθορά, der die irdische Leiblichkeit verfällt (I Kor 15 42), enthoben ist. Nur dieses ewige Leben bildet auch sonst bei Paulus den Gegensatz zu dem Tode, wie er durch Christum abgetan ist (Röm 5 21. 6 23). Dasselbe hat aber Jesus nicht in seiner Person ans Licht gebracht, sofern es zuerst an dem Auferstandenen in die Erscheinung getreten (Wies.), sondern mittelst des Evangeliums, da das διὰ τοῦ εὐαγγελίου unmöglich dem διὰ τ. ἐπιφ. parallel stehen und zu φανερωθ. (vgl. auch Plitt) gezogen werden kann. Schon die Wahl des Ausdrucks φωτίζειν weist ja darauf hin, dass es sich darum handelt, wie man zu der Erkenntnis davon gelangt, dass im Tode Christi für die Gläubigen unvergängliches Leben zu finden ist (vgl. Ew.: dass man weiss, wo man es finden kann). Das geschieht aber durch die Heilsbotschaft, welche den gekreuzigten Christus als den Auferstandenen verkündigt und dadurch seinen Tod als das verbürgt, wodurch der Tod seiner Macht beraubt und das Leben uns erworben ist (vgl. Hfm., Krk.) *). Nicht freilich um zum Leiden für das Evan-

*) Nicht weil das Leben in Gott verborgen und durch Christus ans Licht gebracht ist, wird es uns im Evangelium als Erbteil zugewiesen (Hth.), wovon ja nichts angedeutet; jede Einmischung des wahren geistigen Lebens in den Begriff der ζωή (Plitt, Bck., Hltzm., Küb., Lill.) macht nur den Gedanken unklar. In das φωτίσαντος irgendwie die Mitteilung des Lebens einzuschliessen (Mllr., Bck., Küb.), ist ganz wortwidrig; noch willkürlicher aber, das διὰ τοῦ εὐαγγελίου zugleich auf καταργήσαντος zu beziehen (Bhns., Hltzm.), was nicht nur unpaulinisch, sondern sinnlos wäre, da wohl der Einzelne durch die glaubenwirkende Macht des Evangeliums vom Tode zum Leben gebracht, aber nicht die Macht des Todes an sich vernichtet werden kann. Das ἔθνων V. 11 (Rcpt., Trg.) ist nach ℵA als Zusatz aus I Tim 2 7 zu streichen. Hltzm. meint, Paulus schreibe sonst τιθέναι τινά τι (I Kor 12 28); aber dem doppelten Acc. entspricht hier in der Passivkonstruktion genau der doppelte Nom., während das εἰς ὅ scil. τὸ εὐαγγ. ja nur die Bestimmung seines Herolds- und Apostelamtes bezeichnet.

gelium zu ermuntern (Hfm., Krk.), kommt Paulus auf das Evangelium zu sprechen, sondern weil in ihm die Bürgschaft für das Vollendungsziel des Christen gegeben, zu dessen Erlangung es Gott an nichts fehlen lassen wird, und damit der Gedanke, dass die uns vorlängst verliehene Gnade als tatsächlich vorhanden kundgemacht sei, zum Abschluss gebracht wird. — V. **11**. *εἰς ὃ ἐτέθην ἐγὼ κήρυξ καὶ ἀπόστολος*) ganz wie I Tim 2 7. Unmöglich aber kann der Apostel damit auffordern wollen, sich seiner nicht zu schämen (V. 8, vgl. Wies., Hth., Hfm.), da ja dies Schämen keinen Zweifel an seinem Beruf involvierte und durch die Gewissheit desselben nicht überwunden werden konnte. Vielmehr setzt der Apostel für die Gewissheit dieses Evangeliums, auf das er die *φανέρωσις* der Gnade zurückgeführt hatte, mit dem betonten *ἐγώ* seine Person in ihrer Berufsstellung ein. Nur indem er, wie I Tim 2 7, *καὶ διδάσκαλος* hinzufügt, freilich ohne *ἐθνῶν*, das hier ebenso bedeutungslos wäre, wie es dort bedeutungsvoll ist, stellt er sich dem Tim., der, ohne *κήρυξ καὶ ἀπόστολος* zu sein, doch *διδάσκαλος* ist, an die Seite, da er ihn zum *συνκακοπαθεῖν τῷ εὐαγγ.* aufgefordert hat, und leitet insofern (vgl. Schlrm., Hltzm., Krk.) zum Folgenden über, wo er nun erst sich dem Tim. zum Vorbilde aufstellen will.

V. **12—18**. Das Vorbild des Apostels und des Onesiphorus. — *δι' ἣν αἰτίαν*) vgl. V. 6. Weil ich zum Verkündiger des Evangeliums gesetzt bin, leide ich auch dieses (*καὶ ταῦτα πάσχω*), nämlich die in dem *δέσμιον* V. 8 erwähnte Gefangenschaft. Das *καί* gehört nicht eng zu *ταῦτα* (Wies.: eben dieses), sondern bezeichnet sein gegenwärtiges Leiden als ein seinem Berufe entsprechendes. „Im Gefolge dieses Berufes gehen gewisse Leiden ordnungsmässig einher", Hltzm. — *ἀλλ' οὐκ ἐπαισχύνομαι*) bildet einen selbständigen, nicht mehr mit *δι' ἣν αἰτ.* verbundenen Satz (vgl. Hltzm.). Hier erst tritt also der schon durch *ταῦτα* indizierte Rückblick auf V. 8 ein. Tim. soll sich des Zeugnisses von Christo nicht schämen, wie Paulus sich desselben nicht schämt; und hier erhellt aus dem Zusammenhange klar, dass es sich um das Leiden handelt, welches ihm seine Berufstätigkeit einträgt. Er würde sich schämen, wenn ihm das Leiden ein Zeichen wäre, dass der Herr seine Boten im Stiche lässt und sie so vor den Feinden des Evangeliums bloss stellt (vgl. zu V. 8). Das ist aber nicht der Fall, wie der Begründungssatz zeigt; aber freilich sieht Paulus den von ihm zu erwartenden und auch in der Tat nicht ausbleibenden Beistand nicht in der Befreiung von dem Leiden, das ihm sein Beruf notwendig einträgt (vgl. das zu *καί* Bemerkte), sondern darin, dass Gott ihm die Kraft verleiht, seinen Beruf unter allen Leiden zu erfüllen. Diese Begründung seines (nach seinem Vorbilde auch von Tim. geforderten) *οὐκ ἐπαισχύ-*

νομαι ist freilich nur verständlich, wenn man in V. 9—11 eine Verbürgung der Kraft Gottes, die Paulus V. 8 dem Tim. verheissen hat, findet *). Auch er vertraut bei diesem *οὐκ ἐπαισχύνομαι* auf jene *δύναμις θεοῦ* (vgl. das *ὅτι δυνατός ἐστιν*). — *οἶδα γὰρ ᾧ πεπίστευκα*) begründet nicht, warum ihm seine Verordnung zum Apostel Grund genug ist, sich nicht zu schämen (Hfm.), was doch rein eingetragen, sondern warum er nicht im Stiche gelassen und so vor den Feinden beschämt zu werden fürchtet. Es ist keineswegs notwendig zu übersetzen: ich kenne den, welchem ich vertraut habe (Bng., Mosh., Hdrch., Bck.), weil *ᾧ* und nicht *τίνι* steht (Hfm.), da der Ausdruck nur eine Verkürzung ist für: *ich weiss, wer der ist, dem ich vertraut habe.* Das nur noch Tit 3 8 vorkommende Perf. von *πιστεύω* bezeichnet, dass er Gott (nicht Christo, wie Mck., Mtth. wollen) Glauben geschenkt habe und schenke (Wies.). Vom Glauben an ihn (Luther) oder gläubiger Hingabe (Bck.) ist nicht die Rede, nicht einmal vom Vertrauen auf Gott (de W., Hth., Krk.), was mit *εἰς* oder *ἐπί* ausgedrückt wäre. Bei *πιστεύειν* c. dat. (vgl. Act 27 25) ist Gott als einer gedacht, der ihm eine Zusage gemacht hat (vgl. Hfm.), und eine solche findet Paulus in seiner Verordnung zum Apostel (V. 11). Der Grund, weshalb er seinem Worte Glauben schenkt, liegt aber nicht in den angeblich V. 9f. genannten Beweisen seiner Macht, sondern darin, dass es Gott ist, der ihm diese Zusage gegeben und, was er nach seiner Treue ausführen will, auch nach seiner Macht (V. 8) ausführen kann, wie er sofort hinzufügt. — *καὶ πέπεισμαι*) vgl. V. 5. Das hier von den Auslegern verglichene *οἶδα καὶ πέπεισμαι* (Röm 14 14) ist doch anders, da das *οἶδα* hier ein eigenes Objekt hat. — *ὅτι δυνατός ἐστιν*) vgl. Röm 11 23. — *τὴν παραθήκην μου*) kann nach V. 11 und in Analogie mit I Tim 6 20 nur die dem Paulus mit seiner Einsetzung zum *ἀπόστολος* aufgetragene Verkündigung des Evangeliums sein (vgl. Krk.). Denn nach dem Zusammenhange handelt es sich eben darum, dass diese Tätigkeit nicht durch die Scheu vor

*) Dass den Apostel das, was er leidet, nicht betroffen hat, weil er zum Apostel verordnet, sondern weil er getan hat, was seines Amtes war (Hfm.), ist eine leere Spitzfindigkeit, da dies mit jenem von selbst gegeben, und durch die Verweisung auf seine Berufsstellung nur hervorgehoben war, dass das Tun, welches ihm sein Leiden zugezogen, kein selbsterwähltes, sondern ein gottverordnetes war. Hfm. will dadurch nur rechtfertigen, dass er *ταῦτα* zugleich zu *ἐπαισχύνομαι* zieht und allen Nachdruck auf dieses legt, sodass das *πάσχω* zu einem unselbständigen, ihm untergeordneten Momente wird. Man darf freilich diesem *ἐπαισχύνομαι* nicht willkürlich substituieren, dass er seinen Mut nicht beugen (de W.) oder sich von der Erfüllung seines Berufes nicht abhalten lässt (Hth., Bck.), noch auch den positiven Begriff des *καύχημα* unterschieben (Hltzm.).

den damit unausbleiblich verknüpften Leiden stillegestellt, und der Apostel durch solches Aufgeben seiner Berufswirksamkeit als ein an seiner Sache Verzagender blossgestellt wird. Eben darum kann das φυλάξαι derselben, das allerdings zunächst Sache des Beauftragten ist (V. 14. I Tim 6 20), von Gott erwartet werden, der allein durch seine Machtwirkung im stande ist, ihn zur unerschrockenen Fortsetzung seiner Berufstätigkeit zu stärken und so zu verhüten, dass er das ihm anvertraute Pfund nicht verloren gehen lässt*). — εἰς ἐκείνην τὴν ἡμέραν) d. i. auf den Tag der Parusie (II Th 1 10), an welchem danach, ob er seine Berufstätigkeit treu ausgeübt hat, über sein definitives Schicksal entschieden wird (vgl. Phl 1 10). Fälschlich nehmen es Hdrch., Wies., Otto, als ob ἄχρι stände, obwohl doch der seinem Tode entgegensehende Apostel nicht mehr erwarten kann, die Parusie zu erleben, weshalb eben Otto trotz 4 6ff. in unserem Briefe keine Spur von Todeserwartungen finden will (!). — V. 13. ὑποτύπωσιν ἔχε ὑγιαινόντων λόγων) Da Paulus den Tim. V. 8 aufgefordert hat, mit zu leiden für das Evangelium, was nur geschehen kann, wenn er ohne Rücksicht auf die ihm daraus erwachsenden Leiden echt evangelische Lehre verkündigt auf Grund der ihm verliehenen Gabe (V. 6), leitet er nun die Aufforderung zur Nachbildung seines ihm V. 12 vorgehaltenen Beispiels dadurch ein, dass er ihn direkt zur Verkündigung solcher Lehre auffordert. Da nun weder ἔχε soviel als κάτεχε ist (Bck., Krk.), noch der Wortstellung wegen der Nachdruck auf dem Verbum ruhen kann; da weder der Artikel vor ὑποτύπωσιν fehlen könnte, wenn dieses das bestimmte Objekt sein sollte, das Tim. festhalten soll, noch der

*) Nach allen Mjsk. ist die hellenistische Form παραθηκην statt der attischen (Rcpt.: παρακαταθηκην) zu lesen. Völlig unmöglich ist die Deutung der παραθήκη auf die ζωὴ καὶ ἀφθαρσία (Wies., Plitt, Oost.), von der ja dort garnicht als von etwas irgendwie dem Apostel speziell Bestimmtem die Rede war, oder gar auf den στέφανος τ. δικ. 4 8 (Hltzm., der freilich in dem „unklaren" Begriff verschiedene Beziehungen kombiniert findet, nach Beza, Calov, Mck., die ausserdem diesen Schatz von Paulus bei Gott hinterlegt denken), schon weil diese Bedeutung in den beiden anderen Stellen schlechterdings nicht passt. Die Erklärung von der Seele, welche er Gott anvertraut (Bng., Hfm. nach Ps 31 6. I Pt 4 19), oder gar vom Heile der Seele (Calv., Kn.: „den von mir erworbenen Schatz christlichen Personlebens") bedürfen einer Widerlegung nicht. Es ist aber auch weder eigentlich das Apostelamt gemeint (de W., Hth., Otto), auch nicht mit seinem Lohne und der Gnadenausrüstung dazu (Bck., vgl. schon Mtth.), noch das Evangelium (Mosh., Hdrch., Ew., Küb., Lill.), geschweige denn die reine Lehre der kirchlichen Überlieferung (Bhns., vgl. Lipsius, Hausrath, Hilgenf. bei Hltzm., p. 396, Sod.), sondern die ihm persönlich mit dem Amte aufgetragene Tätigkeit, wobei der Genit. ein einfacher gen. poss. ist (mein Anvertrautes), nicht gen. obj. (Hth.: das mir Anvertraute).

Art. vor ὑγιαινόντων λόγων, wenn dieses die bestimmten Lehren sein sollten, von denen im Relativsatz die Rede ist, so ist die gew. Erklärung: halte fest das Vorbild der gesunden Lehren, die du von mir gehört hast (de W., Wies., Hth., Plitt), unbedingt zu verwerfen; es kann vielmehr ὑποτύπωσιν nur Objektsprädikat sein (Hfm., Bhns., Hltzm.) *). Für das V. 6. 8 Geforderte bedarf Tim. einer vorbildlichen Darstellung (vgl. I Tim 1 16) gesunder Lehren (I Tim 6 3), und eine solche soll er haben an dem, was er vom Apostel gehört hat. Das ὧν παρ' ἐμοῦ ἤκουσας steht also brachylogisch für τὴν ὑποτύπωσιν τῶν λόγων οὓς παρ' ἐμοῦ ἤκουσας. Vgl. Kühn. § 597, 2, f. — ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ τῇ ἐν Χριστ. Ἰησ.) vgl. I Tim 1 14. Luther verbindet es fälschlich mit ἤκουσας, indem er übersetzt: vom Glauben und von der Liebe. Mit vollem Rechte hat Hfm. gegen die bisherige Auslegung (vgl. noch Lill., Krk.) geltend gemacht, dass dieser Zusatz nur zum Folgenden gehören kann; denn der angebliche Gegensatz gegen ein bloss gedächtnismässiges oder schulmässiges Behalten der Lehren (Hth., Bck.) verschiebt den Gedanken, in welchem es sich nicht darum handelt, dass Tim. gewisse Lehren festhalten, sondern, dass er sie zum Vorbilde seines Lehrens nehmen soll, was durch ἐν πίστει κτλ. nicht bestimmt werden kann. Dagegen bezeichnet es durchaus zutreffend die Gesinnung, in welcher allein die Aufforderung des V. 14 erfüllt werden kann, da ohne eigenen Glauben an das, was man verkündigt, und ohne die in der Gemeinschaft mit Christo wurzelnde Liebe zu denen, denen man das Evangelium verkündigt, Tim. den ihm gegebenen Auftrag nicht ausrichten kann. Dass φύλαξον in διὰ πνεύματος schon eine nähere Bestimmung hat (Bhns., Hltzm.), kann gegen die richtige Verbindung garnichts beweisen, da diese völlig anderer Art ist. — V. **14.** τὴν καλὴν παραθήκην) geht, wie I Tim 6 20, auf den dem Tim. V. 6. 8 gegebenen Auftrag, der in V. 13 nur eine nähere Bestimmung für die Art seiner Aus-

*) Es fehlt also weder an Zusammenhang mit dem Vorigen (de W.), noch tritt der Ermahnung, seine Lehrtätigkeit mit neuem Mute wieder aufzunehmen, die andere zur Seite, dass sie auch rechter Art sei (Hfm., Hltzm., Krk.); denn die Verweisung auf sein Vorbild, auch hinsichtlich des Inhalts der von Tim. geforderten Lehrtätigkeit, ergab sich von selbst aus der Anknüpfung an sein Beispiel V. 12. Auch hier ist ὑποτύπωσις nicht gleich τύπος und heisst weder Bild (Hth., Hfm.), noch Vorbild (de W., Wies., Bhns., Hth.), geschweige denn Abbild (Bck.), Abriss (Flatt, Lill., wobei Hdrch. gar an einen schriftlichen denkt), da die Art, wie Tim. den Paulus das Evangelium verkündigen gehört hat, ihm eine vorbildliche Darstellung gesunder Lehren sein soll. Dass Paulus παρέλαβες geschrieben haben würde (Hltzm.), ist völlig irrig, da es sich hier nicht um Lehren handelt, die Tim. empfangen, sondern um die Art, wie er den Paulus lehren gehört.

richtung empfangen hat (Krk.). Zu *καλήν* vgl. I Tim 1 18. 3 1. Dass aber hier die treue Bewahrung des Auftrags, d. h. seine Ausrichtung von Tim. verlangt wird, obwohl Paulus V. 12 das *φυλάσσειν* von Gott erwartet, macht um so weniger Schwierigkeit, als es auch hier nur *διὰ πνεύματος ἁγίου*, also durch Vermittelung derselben Gotteskraft (V. 8) geschehen soll, welche es dort vollzieht. — *τοῦ ἐνοικοῦντος*) vgl. Röm 8 11. — *ἐν ἡμῖν*) geht nicht auf Paulus und Tim. speziell (Wies., Bhns., Hltzm.), sondern auf alle Christen, wie V. 7 zeigt. Eben darum handelt es sich nicht um den Gegensatz zu einer den natürlichen Menschen in Anspruch nehmenden weltlichen Gelehrsamkeit (Hfm.), sondern um den Gegensatz der uns immanent gewordenen Gotteskraft des heiligen Geistes gegen die bloss natürliche Kraft des Menschen, die zur standhaften Ausrichtung des Auftrags nicht genügt *).

Kn. rückt die VV. 1 15—18 zwischen die Personalien in Kap. 4 (zwischen 4 13 und 14) ein. Nach Hss. ist 1 15. 18a Zusatz des Redaktors (vgl. Lemme), während 1 16. 17 den zweiten kleinen Abschnitt des Paulinischen Einladungsschreibens bildet.

V. 15. Wie V. 12—14 für das *μὴ ἐπαισχυνθῇς τὸ μαρτύριον* V. 8 das Vorbild des Apostels (vgl. V. 12: *οὐκ ἐπαισχύνομαι*) aufstellt, so V. 16—18 für das *μηδὲ ἐμὲ τὸν δέσμιον αὐτοῦ* das des Onesiphorus (vgl. V. 16: *τὴν ἅλυσίν μου οὐκ ἐπαισχύνθη*), wozu V. 15 lediglich eine Einleitung bildet, welche die Bedeutung desselben in das rechte Licht stellt. — *οἶδας τοῦτο ὅτι*) vgl. I Tim 1 9. Die Frage, woher Tim. das Folgende weiss (Hltzm.), beantwortet sich von selbst, da nur völlig gegen Sinn und Wortlaut des Folgenden angenommen werden kann, dass dasselbe in Rom spielte (Mtth., de W., Wies., Bck.). Denn *ἀπεστράφησάν με* kann nicht bezeichnen, dass sie ihn, als sie in Rom waren, verliessen. Ebensowenig freilich kann wegen des *με* und wegen des Zusammenhanges mit V. 16ff. von einem Abfall von paulinischer Lehre (Mck., Otto, Bhns., Hltzm.) die Rede sein. Das Wort heisst: sich von jemand abwenden, und es ist ebenso willkürlich, diese Abwendung als eine innerliche zu

*) Schon wegen der offenbar absichtlichen Anknüpfung an das, was Paulus V. 12 über sein Vorbild gesagt hat, kann *παραθήκη* hier nicht etwas anderes bedeuten als dort (gegen Wies., Hfm.). Aber auch sachlich kann es weder die Gnadengabe des Tim. (Oost., vgl. Bck., der V. 5. 6. 13 zusammenfasst), noch das ewige Leben (Plitt), noch die reine Lehre (Wies., Hfm., Bhns., Sod., vgl. Lill.), noch das Amt des Tim. bedeuten (de W., Hth.), wozu schon das *φύλαξον* nicht passt, das auch I Tim 5 21 von der Beobachtung einer Vorschrift in ihrer Befolgung steht und hier nicht von unverletzter Bewahrung vor Schaden (Hth.) genommen werden kann, wie V. 12, wo ja ein anderer der *φυλάσσων* ist.

denken (Hth.), wie es auf eine offen erklärte Lossagung zu beziehen (Hfm., Küb., Lill.). Vielmehr steht es am naturgemässesten da, wo eine Aufforderung an einen ergeht, und man ihr den Rücken kehrt, weil man ihr nicht folgen will (Mt 5 42. Hbr 12 25). Dies aber gerade muss hier gemeint sein, da nur so das sonst sinnlose *πάντες οἱ ἐν τῇ Ἀσίᾳ* seine notwendige Restriktion erhält. Dabei an die gerade in Rom anwesenden Asiaten zu denken (de W., Wies., Bck., Küb.), verbietet der Wortlaut, da es dann *ἐκ τῆς Ἀσ.* heissen müsste; von Freunden und Gehilfen des Apostels (Otto) ist garnicht die Rede, und zu ihnen gehörte doch vor allem Tim.; die Restriktion aber in dem folgenden *ὧν ἐστὶν Φύγελος καὶ Ἑρμογένης* zu finden (Hfm., Hth., Hltzm.), verbietet der parallele Ausdruck in I Tim 1 20, wo derselbe nur auf einige Beispiele aus einem grösseren Kreise hinweist. Auch müsste man dann an eine förmlich vom Apostel sich lossagende Partei denken (Hfm.), worauf das Gegenbild des Onesiphorus nicht führt. Es sind eben solche, an welche Paulus die Aufforderung gerichtet hatte, nach Rom zu kommen und für ihn einzutreten, und welche dies (wahrscheinlich um sich nicht durch die Gemeinschaft mit ihm zu kompromittieren) verweigert hatten (Krk.), weshalb wohl Paulus darum wissen muss (gegen Hltzm.). Zu der Bezeichnung von Asia proconsularis durch *Ἀσία* schlechthin vgl. Röm 16 5. I Kor 16 19. Dass Phygelos und Hermogenes speziell erwähnt werden, hat seinen Grund wohl darin, dass sie am Aufenthaltsorte des Tim. (in Ephesus) lebten oder ihm näher bekannt waren. — V. **16.** *δῴη*) spätere Form für *δοίη* (Win. § 14, 1, g), wie Röm 15 5. Eph 1 17. Das *ἔλεος διδόναι* kommt sonst nicht im NT vor, entspricht aber der Anwünschung der Barmherzigkeit I Tim 1 2. II Tim 1 2. Hier freilich ist *ὁ κύριος*, von dem die Barmherzigkeit gewünscht wird, ohne Zweifel Christus (V. 8). — *τῷ Ὀνησιφόρου οἴκῳ*) Aus der Art, wie hier die Familie (vgl. I Tim 3 4 f.) des Ones. für sich erwähnt und 4 19 allein gegrüsst wird, schliessen seit de W. die meisten Ausleger, dass er selbst nicht mehr am Leben war, was Otto, Mllr., Plitt, Küb., Lill. wohl mit Unrecht bezweifeln. Nach Spitta, Stud. Krit. 1878, 582 ff., Urchristentum I, 37 ist das Haus des Onesiphorus in Ikonium zu suchen (vgl. Zahn, Gesch. d. Kan. II, 2, 907), nach V. 18 denkt man natürlicher an Ephesus. — *ὅτι πολλάκις* (Röm 1 13. II Kor 8 22) *με ἀνέψυξεν*) Das im NT. nur hier vorkommende Verbum (vgl. *ἀνάψυξις* Act 3 20) bezeichnet keineswegs bloss leibliche Erquickung (de W.), sondern geht auf verschiedene Liebesbeweise, durch welche er den vom Kerkerelend Gebeugten wieder erfrischt hat. Denn dass Paulus dieselben in Rom erfahren, zeigt das folgende *καὶ τὴν ἅλυσίν μου* (vgl. Eph 6 20) *οὐκ ἐπαισχύνθη*, dessen Beziehung auf V. 8 in die Augen

springt. Dass diese Barmherzigkeitserweisung seinem Hause, wie nach V. 18 ihm selbst, mit Barmherzigkeit vergolten werden soll, erinnert an Jak 2 13, ist aber darum keineswegs unpaulinisch (Bhns., Hltzm., vgl. II Kor 5 10 und dazu m. Lehrb. d. Bibl. Th. § 98, d). — V. **17.** *ἀλλά*) bildet den Gegensatz zu *οὐκ*. — *γενόμενος ἐν Ῥώμῃ*) vgl. Act 13 5. Ob er nach Rom gekommen war, um den Apostel zu besuchen oder in persönlichen Angelegenheiten (de W.: vielleicht in Handelsgeschäften), erhellt aus dem Ausdrucke nicht. Der Komparat. *σπουδαιοτέρως* (Phl 2 28) bezieht sich darauf, dass Ones., weit entfernt sich seiner Bande zu schämen, ihn nur noch eifriger aufsuchte, als er erfuhr, dass er im Gefängnis liege (Wies., Hfm., Krk.). — *ἐζήτησέν με καὶ εὗρεν*) Hfm. schliesst daraus, dass Paulus sich nicht, wie in der uns bekannten römischen Gefangenschaft, in einer Mietswohnung, sondern in einem Kerker befand (vgl. Spitta, Urchristentum I, 37), und dass selbst die römischen Christen seinen Aufenthaltsort noch nicht kannten, er also erst kürzlich in Gefangenschaft geraten war. Jedenfalls hebt der Eifer seines Suchens noch stärker die furchtlose Liebe hervor, mit der er sich zu dem Gefangenen bekannte. So gewiss das ganze Verhalten des Onesiphorus durch das entgegengesetzte Verhalten der V. 15 Erwähnten erst in das rechte Licht gesetzt wird, so wenig bildet doch dies *ἐζήτησεν* gerade einen Gegensatz zu dem *ἀπεστράφησαν* (Hth., Bhns., Hfm.)*). — V. **18.** *δῴη αὐτῷ ὁ κύριος*) ganz wie V. 16, nur dass nun nicht einfach *ἔλεος*, sondern *εὑρεῖν ἔλεος* gewünscht wird (vgl. das Gebet Asarj. 14 und das *εὑρίσκειν χάριν* Hbr 4 16, parallel mit *ἔλεος λαμβ.*). Mtth., Wies., Hfm., Bhns., Hltzm. nehmen eine Anspielung auf das *εὗρεν* V. 17 an, die de W., Hth. bestreiten: Wie hier sein Suchen mit Finden gekrönt ward, so wird es einst mit einem herrlicheren Finden belohnt werden. — *παρὰ κυρίου*) verbindet Hfm. mit *ἔλεος*, die meisten mit *εὑρεῖν*, was garkeine Schwierigkeit hat, da nach bekannter Prägnanz das

*) Rcpt. schreibt V. 15 *φυγελλος* (A) und hat V. 16 nach ℵA *επησχυνθη*, während das Augment in den meisten Mjsk. fehlt. Nach ℵCDFGP lesen V. 17 alle neueren Editoren *σπουδαιως*. Allerdings könnte die Einbringung des Komparativ den Gedanken verstärken sollen, aber viel wahrscheinlicher ist doch, dass *σπουδαιοτερως* (A) ursprünglich und teils wie in Phl 2 28 in — *οτερον* (Rcpt. nach EKL), teils nach Tit 3 13 in *σπουδαιως* verwandelt wurde. Zu V. 17 bemerkt Sod.: „Auffallend ist, dass der Aufenthaltsort des gefangenen Apostels in Rom als den Christen unbekannt vorausgesetzt scheint, wenn auch vielleicht nur vorübergehend. 4 21 ist jedenfalls von Paulus vorausgesetzt, dass ihn Tim. mühelos finden könne. Ist vielleicht damit angedeutet, dass Onesiphorus nach des Paulus Märtyrertod nach Rom kam und ihn erst fand, als er ihm auf demselben Wege nachgefolgt war? Dann sind unsere Verse ein promemoria (?) für ihn, er selbst aber ein doppelt geeignetes Vorbild für Tim., der zum Ausharren im Leiden ermahnt wird." (!)

Finden mit der Angabe, von wem das Gefundene herkommt, verknüpft wird. Dass das artikellose κυρίου den im Subjekt genannten ὁ κύριος bezeichnen sollte und so für das pron. reflex. stehen (Chrys., Mck., Oost.), kann durch kein erst nachträgliches Sichaufdrängen des Gedankens an den Richter (Hth., Mllr., Bhns.), durch keine energische Wiederholung des Nomen (Bck.), durch keine unpräzise Ausdrucksweise (Plitt) denkbar gemacht werden. Vielmehr ist das artikellose κύριος Wiedergabe des alttestamentlichen Jehovanamens (Wies., Hfm., Hltzm.), was garkeine Schwierigkeit hat, da auch bei Paulus doch schliesslich Gott immer der Weltrichter bleibt (Röm 3 6); weshalb es ganz verkehrt war, dies auf Christum zu beziehen und ὁ κύριος auf Gott (de W., vgl. Mtth.). — ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ) zeigt aufs neue, dass Onesiph., dem nur noch im letzten Gericht Barmherzigkeit gewünscht wird (im Unterschiede von seiner Familie V. 16), bereits gestorben war (gegen Küb., Lill.). — καὶ ὅσα) vgl. Röm 3 19. 15 4. Da die Annahme, dass der Gebetswunsch den Satz unterbreche, durch nichts indiziert ist, ist die Vermutung, dass bei διηκόνησεν an Dienste gedacht sei, die er dem Apostel in Ephesus leistete, um Material zur Entkräftung der Anklage wider den Apostel herbeizuschaffen (Hfm.), ganz haltlos. Ob es sich um seine Tätigkeit für das Evangelium (Otto, Bhns.) oder um andere gemeindliche Dienstleistungen (de W., Wies., Hth.) handelt, erhellt aus dem Ausdruck nicht. Jedenfalls zeigt der Aor., dass sie schlechthin der Vergangenheit angehören, also Ones. nicht mehr am Leben war. Dass die Erwähnung derselben über den Gesichtspunkt, unter welchem Ones. überhaupt erwähnt war, hinausgeht, macht garkeine Schwierigkeit (gegen Hfm.), da die Erinnerung an sie jedenfalls die vorbildliche Bedeutung, welche ein so verdienter Mann für Tim. hatte, verstärkt. Daher auch das βέλτιον (ἅπ. λεγ.) σὺ γινώσκεις (Röm 6 6. II Kor 8 9. Phl 1 12), worin der Komp. weder für den Positiv, noch für den Superlativ (Luther) steht, sondern zu ergänzen ist: besser, als ich (Win. § 35, 4, Wies., Krk.), nicht: besser, als ich es dir sagen könnte (Hth.) oder gew.: als irgend einer (Lill.). Daraus folgt dann allerdings, dass Tim. in Ephesus Augenzeuge seiner Dienste gewesen ist, und Paulus nicht, dass sie also in die Zeit nach dessen Ephesinischem Aufenthalte fallen (vgl. Hfm. gegen de W.).

Kap. II.

V. 1—7. Anweisung des Timotheus zur Fürsorge für die Verkündigung des Evangeliums.

Kn. rückt 2 1. 1 13a. 2 2 zwischen 2 13 und 14 ein, Hss. streicht 2 2 als Zusatz des Redaktors.

σὺ οὖν) kehrt reassumierend nach der Verweisung auf die warnenden und aufmunternden Beispiele (1₁₅—₁₈; nicht bloss 1₁₆—₁₈, wie Hltzm. will) zu der Ermahnung in 1₁₄ zurück (Mtth., Hth.), ohne dass aus 1₁₅–₁₈ (Hfm., vgl. Chrys., Theod., Hdrch., Mck.) oder gar aus dem ganzen Kap. 1 (Bhns., Bck.) gefolgert wird. Die Betonung des σύ ergab sich, nachdem inzwischen von anderen Personen geredet war, bei jener Rückkehr von selbst und indiziert keine Anknüpfung an das Nächstvorhergehende (gegen de W., Wies.), sodass es im Gegensatz zu den dort genannten Personen stände. Eher bereitet sie den Übergang zu dem vor, was Tim. nach V. 2 an anderen tun soll. — τέκνον μου) Die Anrede hebt hervor, dass das, wozu er ihn in seinem persönlichen Leben ermahnt, dem Apostel als seinem geistlichen Vater besonders am Herzen liegt (vgl. Hth.), nicht aber, dass für Tim. in diesem Verhältnis ein besonderes Motiv zur Befolgung der Ermahnung liegt (Hfm., Krk.). — ἐνδυναμοῦ) vgl. Eph 6₁₀. Auch sachlich kehrt die Ermahnung zu 1₁₄ (nicht zu 1₁₅, wie Hltzm. will) zurück, da in der gegebenen Situation, wo die Leiden, welche die Diener des Evangeliums treffen, entmutigen können und ihn sichtlich entmutigt haben, das dort geforderte φυλάσσειν nur möglich ist, wenn Tim. am Glauben erstarkt (vgl. Röm 4₂₀: ἐνδυναμ. τῇ πίστει) und in der neu gewonnenen Glaubenskraft alle Zaghaftigkeit (δειλία, vgl. 1₇) überwindet. Obwohl er das nicht kann ohne die Gotteskraft des heiligen Geistes (1₈. ₁₄), so kann diese doch eben nicht wirksam werden, ohne dass er sie in sich wirken lässt und in dieser Kraft sich immer aufs neue aufrafft. — ἐν τῇ χάριτι) bezeichnet nicht den Punkt, in welchem er erstarken soll, also etwa das χάρισμα 1₆, da Röm 4₂₀ zeigt, dass dies durch den Dat. der näheren Bestimmung ausgedrückt sein würde; auch nicht das Mittel, durch welches das Erstarken eintritt (Chrys., Theod., Luther, Hdrch., Plitt, Küb., Krk., vgl. Hfm.: kraft der Gnade), da als dieses eben 1₁₄ der heilige Geist bezeichnet ist; auch nicht das Element, in welchem der Gläubige lebt und aus dem er seine Kraft empfängt (Hth., Bhns., Hltzm., Lill.), da dann allerdings χάρις im Sinne von Gnadenstand (Wies.) oder dem durch die Gnade mitgeteilten Leben und Geist (de W.) genommen werden müsste, was jene Ausleger mit Recht bestreiten, da der Zusatz τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ deutlich zeigt, dass es sich um die objektive Gottesgnade handelt, die in Christo als dem Heilsmittler uns dargeboten und durch ihn uns vermittelt wird (vgl. auch Hfm.). Gemeint ist also die ihm vor Zeiten verliehene und durch die Erscheinung Christi tatsächlich kundgemachte Gnade (1₉f.), auf welcher alles Erstarken insofern beruht, als nur sie die Gewissheit gibt, dass es dem, der sich zu neuem Mut aufraffen will, nie an der Gotteskraft fehlen

wird, die ihn dazu befähigt, wie dort bereits ausgeführt war. — V. **2.** *καί*) Diese Verknüpfung zeigt unzweifelhaft, dass es sich nicht um eine aphoristische zweite Ermahnung handelt (Plitt), die Paulus nur nebenbei einschaltet (Wies.); aber es genügt auch nicht, darauf zu verweisen, dass er zu dem Kampfe, von dem ja hier noch nicht die Rede, Kampfgenossen braucht (Hth.), oder die Ermahnung mit 1 15—18 in eine gekünstelte Verbindung zu bringen (Hfm.), oder gar ganz nichtssagend sich auf die Rolle zu berufen, die hier die Tradition spielt (Bhns.). Vielmehr ist klar, dass er erst selbst die Kraft gewonnen haben muss, den ihm gewordenen Auftrag zur Verkündigung des Evangeliums ohne Zaghaftigkeit auszurichten (1 13f.), wenn er denselben an andere übertragen soll, ohne dass hier die eigene Erfahrung der Gotteskraft des Evangeliums (Otto) den vermittelnden Gedanken bildet. — *ἃ ἤκουσας παρ' ἐμοῦ*) vgl. 1 13. Gemeint sind also die gesunden Lehren, die er von Paulus verkündigen gehört. — *διὰ πολλῶν μαρτύρων*) Durch viele Zeugen (I Tim 5 19. 6 12) kann das Hören des Tim. nur insofern vermittelt sein, als für das, was Paulus als evangelische Heilswahrheit verkündigte, viele als Zeugen eintraten, sei es aus eigener Glaubenserfahrung (Otto), sei es, weil sie selbst noch Augenzeugen der Heilstatsachen gewesen waren (Krk.). Letzteres verbindet Bck. mit der ganz verkehrten Beziehung auf die prophetischen Schriftzeugnisse (vgl. Clem. Alex. Hypotyp. 1, 7, Oec., Grot.). Erwähnt aber wird diese Vermittelung, wobei natürlich nicht *μαρτυρούμενα* zu ergänzen (Hdrch.), um den Tim. auf die hohe Bedeutung aufmerksam zu machen, die es für die Verkündigung hat, wenn sie durch vieler Zeugen Mund bekräftigt wird, da er ja eben ausser seiner Person noch für andere sorgen soll, die mit ihm dieselbe Wahrheit verkündigen*). — *ταῦτα παράθου πιστοῖς ἀνθρώποις*) Wie

*) Schon Chrys., Theod., Calv., Calov, Mtth. fassten das *διὰ πολλ. μαρτ.* im wesentlichen im Sinne von *ἐνώπιον π. μ.* I Tim 6 12, und seit dies Win. § 47, 1 durch die Übersetzung: intervenientibus multis testibus (unter Vermittelung, d. h. in Gegenwart) zu rechtfertigen gesucht, haben fast alle neueren dieser Auffassung beigestimmt. Aber nur wenige (vgl. Hfm., Oost., Lill.) sind bei der Beziehung auf den apostolischen Unterricht überhaupt stehen geblieben, die allerdings durch die Allgemeinheit des Ausdrucks und die Rückbeziehung auf 1 13 schlechterdings notwendig gemacht ist. Allein mit vollem Recht hat man entgegnet, dass doch *διά* keinesfalls gleich *ἐνώπιον*, sondern der angenommene Gebrauch nur dann zu rechtfertigen ist, wenn die Anwesenheit der Zeugen ein integrierendes Moment des Aktes war, auf den Paulus hindeutet (Wies.). Auch hat Hfm. für die Erwähnung der Anwesenheit der Zeugen nur äusserst künstlich ein kontextmässiges Motiv dadurch zu gewinnen gesucht, dass Mut dazu gehört, in Gegenwart vieler das Evangelium zu verkündigen, wozu doch Tim. garnicht auf-

die παραθήκη des Tim. (1₁₄) darin bestand, dass er den Auftrag erhielt, die von Paulus überkommenen Lehren (1₁₃) zu verkündigen, so soll er dieselben Lehren treuen, zuverlässigen (vgl. I Tim 1₁₂. 3₁₁), nicht: im Glauben bewährten (Bck., vgl. Krk.), Menschen überantworten, anvertrauen (vgl. I Tim 1₁₈). Ganz willkürlich ist es und im Widerspruch mit 1₁₃, wenn man bei ταῦτα an die Anweisungen denkt, die Paulus dem Tim. für die Ausrichtung seines Amtes gegeben hatte (Hth.). — οἵτινες) quippe qui, vgl. I Tim 1₄: *welche als solche,* nämlich eben weil sie treu sind. Es ist also nicht eine zweite Eigenschaft der ἄνθρ. genannt (Hdrch., Lill., vgl. Luther). — ἱκανοί) vgl. II Kor 2₁₆. 3₅: tüchtig, *fähig.* — ἔσονται) also nicht infolge des παρατίθεσθαι (Hth., Wies., Bhns., Hltzm.), sondern infolge der Zuverlässigkeit, mit der sie das Empfangene bewahren und weiter geben (Krk.), wenn auch natürlich dies Fut. auf die dem παρατίθεσθαι folgende Zukunft geht. — καὶ ἑτέρους διδάξαι) Das καί kann nicht heissen: wieder andere, sodass ἕτεροι andere zuverlässige Menschen wären (Wies., Hth., Bhns.), sondern es gehört zu ἑτέρους διδ. und hebt hervor, dass sie es nicht nur treu bewahren werden zu ihrem Heil, sondern auch andere lehren (Hfm.). Allerdings ist also hier von der Heranbildung von Lehrern (Bck.) oder Evangelisten (de W.) die Rede, aber nicht damit sie des Tim. Stelle vertreten, wenn er nach Rom geht (Bng., Oost.), wovon noch garnicht die Rede gewesen, sondern weil die Erhaltung und Fortpflanzung der gesunden Lehre in jener Zeit krankhafter Lehrverirrungen dem Apostel besonders am Herzen lag. Daraus folgt aber evident, dass es noch kein festes Lehramt in der Gemeinde gab, dass aber bereits das Bedürfnis eines ausdrücklichen Lehrauftrages an dafür geeignete Männer eingetreten war und von dem Apostel zu befriedigen gesucht wurde. — V. 3. συνκακοπάθησον) wie 1₈. Allein so gewiss dort der Zusammenhang die Beziehung des συν- auf Paulus an die Hand gab, so fern liegt eine solche hier (gegen Wies., Hth., Bhns., Lill.), da die Vorstellung, dass die Fürsorge für die Fortpflanzung der Lehre ihm ein ähnliches Geschick wie dem Apostel bereiten wird (Hfm., vgl. Krk.), gänzlich fern liegt. Es geht auf die von ihm mit der Verkündigung der gesunden Lehre Betrauten (V. 2), durch deren Eintreten für dieselbe er sich nicht seines Dienstes überhoben, sondern zum Mit-Leiden mit ihnen angetrieben fühlen

---

gefordert wird. Die Beziehung aber auf den der Taufe (de W.) oder der Ordination (Wies., Hth., Plitt, Bhns., Hltzm.) vorhergegangenen Unterricht wird völlig willkürlich eingetragen (vgl. dagegen Hfm.), wie auch die ganze Vorstellung, dass zu einem solchen „Unterricht", nicht zu dem Akte selbst, die Presbyter als Zeugen zugezogen wurden, ganz unnatürlich ist.

soll. — ὡς) *wie es sich ziemt für* (vgl. I Kor 3 10) *einen καλὸς στρατιώτης Χριστοῦ Ἰησοῦ.* Dabei ist weder von einem Kampf wider die Irrlehre die Rede (Hth., Küb.), noch von einem Eroberungskriege Christi (Hfm.), sondern, ganz wie bei dem ἀγών Phl 1 30, von dem Kampfe wider die Feinde des Evangeliums, in welchem man zum Leiden bereit sein muss. Nach V. 2 braucht er dann nicht mehr allein zu kämpfen und zu leiden, sondern in Gemeinschaft mit denen, die er als Verkündiger derselben Wahrheit gewonnen hat. Zu καλός vgl. I Tim 4 6: ein trefflicher Streiter*). — V. 4. οὐδεὶς στρατευόμενος) d. i. kein στρατιώτης, *der Kriegsdienste tut,* vgl. I Kor 9 7. — ἐμπλέκεται) nur noch II Pt 2 20, bezeichnet ein Sichhineinverflechten in Dinge, die einem in seinem eigentlichen Berufe hinderlich werden. — ταῖς τοῦ βίου πραγματείαις) nur hier (doch vgl. das πραγματεύεσθαι Lk 19 13), bezeichnet Geschäfte, welche auf den Lebensunterhalt (Mk 12 44. Lk 15 12. 30; anders vom Leben selbst I Tim 2 2) abzielen; also Erwerbstätigkeiten aller Art. — ἵνα τῷ στρατολογήσαντι) ἅπ. λεγ., bezeichnet den, welcher das Heer gesammelt und so auch ihn geworben hat zu seinem Dienst. — ἀρέσῃ) vgl. Röm 8 8. I Kor 7 32 ff. Er kann ihm nicht gefallen, wenn er sich durch dergleichen von seinem Dienste abziehen lässt. Der parabolische Spruch kann natürlich nicht sagen wollen, dass dem Geistlichen jede bürgerliche Nebenbeschäftigung untersagt sei (Mck. u. die kathol. Ausleger, vgl. noch Hltzm., Krk.), zumal ja Paulus selbst neben der Verkündigung des Evang. sein Handwerk getrieben hat (vgl. Hth.), aber auch nicht bloss den allgemeinen Gedanken ausschliesslicher Hingabe an den Dienst des Herrn ausdrücken (de W., Wies., Hth., Bck., Bhns., Lill.); er fordert vielmehr eine Übertragung auf das V. 3 angedeutete Gebiet: So wenig der Kriegsmann durch Erwerbsgeschäfte, so wenig darf der Streiter Christi sich durch die Sorge um sein irdisches Wohlergehen von seinem Wirken für Christum abbringen lassen. Dass gerade an Nahrungssorgen gedacht sei (Otto), ist schon eine Vermischung von Bild und Deutung, und ganz verkehrt denkt Hfm. hier wie V. 5 an eine Neigung des Tim. zu einträglicher Verwertung unnützer Schriftgelehrsamkeit (nach seiner

*) Das συ ουν κακοπαθησον (Rcpt. nach KL) statt συνκακοπαθησον ist nach V. 1 konformiert, wie das Ἰησ. Χριστ. in denselben Zeugen vielleicht nach V. 8. — Es kann auch nicht von einer Rückkehr zu V. 1 (Wies., Hltzm.) die Rede sein, da dieser bereits den Übergang dazu, dass er nicht bloss für seine Person neuen Mut zur Verkündigung des Evang. gewinnen, sondern andere an ihr beteiligen soll, ins Auge fasste, und jetzt nur die Bereitschaft zum gemeinsamen Leiden mit ihnen gefordert wird. Dass στρατιώτης im NT. nur eigentlich vorkomme (Hth., Bhns.), ist eine wunderliche Bemerkung, da es doch in dem συστρατιώτης Phl 2 25. Phm 2 genau so bildlich steht wie hier.

verkehrten Deutung von I Tim 6₆—₁₁), die doch immer eine, wenn auch falsche Pflege seines Lehrerberufs wäre. — V. 5. *ἐὰν δὲ καὶ ἀθλῇ τις*) kann nicht den vorigen Gedanken steigern (wie etwa I Kor 7₁₁. ₂₈): wenn sich einer aber auch nicht durch fremdartige Geschäfte vom Kampfe abhalten lässt (de W., Wies., Hth., vgl. Hltzm.), da die parabolische Form und der Wechsel des Bildes eine solche Anknüpfung an einen in concreto gesetzten Fall nicht verträgt, auch ganz abgesehen von der Frage, ob in *ἐμπλέκεσθαι* liegt, dass das Kämpfen ganz verabsäumt wird (Hfm.). Das *δέ* leitet also nur zu einem zweiten parabolischen Spruche über, der die V. 4 intendierte Wahrheit von einer anderen Seite her veranschaulicht, und das *καί* gehört zu dem eben darum vorantretenden *ἀθλῇ* (*ἅπ. λεγ.*): *wenn einer auch kämpfet* (Luther), so genügt doch dies Kämpfen an sich noch nicht zur Erlangung des Siegespreises. — *οὐ στεφανοῦται*) mit dem Kranze, der auch I Kor 9₂₅ als Preis im Wettkampf erscheint. — *ἐὰν μὴ νομίμως* (vgl. I Tim 1₈) *ἀθλήσῃ*) d. h. den Gesetzen des Wettkampfes entsprechend, wobei aber nicht an das *ἐγκρατεύεσθαι* I Kor 9₂₅ (de W., Hth., Bck.) gedacht ist, das ja zu den Vorbereitungen auf den Wettkampf gehört, sondern an das ordnungsmässige Verhalten beim Kampfe selbst. Auch hier ist weder daran gedacht, dass er nicht dem Broderwerb beim Kampfe nachgehen soll (Otto, vgl. Hltzm. nach Lk 10₈), noch ganz allgemein an die Gesetze des evangelischen Amtsberufes (Hth., vgl. Bck., Plitt, Krk.), oder daran, dass er sich seinen Dienst nicht leicht machen soll (Bhns., vgl. Wies.). So wenig der Wettkämpfer den Kranz erringt, wenn er nicht die Gesetze des Wettkampfes befolgt, so wenig darf der Streiter Christi sich dem *κακοπαθεῖν* entziehen, das ihm nach der Ordnung Christi in seinem Kampfe auferlegt ist (V. 3). Lill. denkt gar an den allgemeinen Christenkampf. — V. 6. *τὸν κοπιῶντα γεωργόν*) Das Bild vom Ackersmann hat Paulus auch I Kor 9₇. ₁₀ neben dem vom Kriegsdienst (vgl. *γεώργιον θεοῦ* I Kor 3₉), und *κοπιᾷν* steht häufig von mühevoller Arbeit (Röm 16₆. ₁₂. I Kor 4₁₂). — *δεῖ*) bezeichnet das, was der Natur der Sache nach geschehen muss (Röm 1₂₇). Vgl. zu I Tim 3₂. — *πρῶτον*) ist weder per hyperbaton zu *κοπιῶντα* zu ziehen (Calv., vgl. Win. § 61, 4), als sei der Sinn, man müsse arbeiten, um den Lohn zu empfangen, worauf übrigens auch Wies., Hth., Oost. ohne diese Konstruktion hinauskommen, noch: ita demum zu erklären (Grot., Hnr.), oder „nur" zu ergänzen (Hdrch.); es heisst: *zuerst,* vor allen anderen, die nicht mühevoll arbeiten (Röm 1₁₆. 2₉f.). — *τῶν καρπῶν* (I Kor 9₇) *μεταλαμβάνειν*) vgl. Act 2₄₆. 27₃₃ und das Subst. *μετάληψις* I Tim 4₃: sie sollen von den Früchten, die aus ihrer Arbeit erwachsen, geniessen. Der Spruch stellt nicht dem arbeitenden *γεωργός*

den nicht oder lässig arbeitenden gegenüber (vgl. Lill., Krk.), sondern betont, dass aus der mühevollen Arbeit dem Feldbauer der erste Anspruch auf die Früchte seiner Arbeit erwächst (vgl. Hfm., Bhns.). Die Anwendung aber darf auch hier nicht darauf gemacht werden, dass Tim. einen auszeichnenden Lohn zu erwarten hat (de W., Bhns., vgl. Lill.), oder gar auf den Unterhalt, den der Verkündiger des Evangeliums nach I Tim 5₁₈ von der Gemeinde empfängt (Ambr., Pelag., Mosh., Otto, Plitt, Ew., Hltzm.); auch nicht darauf, dass Paulus zuerst an Tim. (Bng.), oder dieser am eigenen Leben die Frucht seiner Arbeit zu geniessen bekommt (Bck.). Wenn Hfm. an die Feindschaft denkt, die ihm aus seiner Arbeit erwächst, so ist dies nur „abenteuernd" (Hltzm.), wenn man es durch allegorisierende Deutung der Worte herauslesen will, durchaus zutreffend aber, wenn man auch dieses Wort parabolisch deutet: Wie der Landmann der Natur der Sache nach an dem Erfolge seiner mühevollen Arbeit zuerst Anteil hat, so muss auch der Verkündiger des Evangeliums zuerst die Leiden tragen, die aus der Feindschaft wider das Evangelium erwachsen; dass es dort erfreuliche, hier unerfreuliche Folgen sind, an denen gerade der eifrigste Arbeiter zuerst teil hat, hindert die Anwendung nicht, sondern gibt ihr eine um so schlagendere Evidenz, da, wer aus einem solchen Gesetz die guten Folgen für sich ableiten will, auch die üblen in den Kauf nehmen muss. — V. 7. *νόει ὃ λέγω*) heisst natürlich nicht, Tim. solle diese Ermahnungen beherzigen (Calv., Hdrch., Mtth.), sondern er solle ihren Sinn verstehen (I Tim 1₇), um sie richtig anwenden zu können (vgl. Wies., Bck.). Wenn sich de W. wundert, dass Paulus noch ein Verstehen dieser so leichten Gleichnisse verlangt (weshalb Hfm. die Worte nur auf das letzte bezog, Plitt gar auf keins derselben), so hat die Geschichte der Auslegung gezeigt, dass bis heute ihr parabolischer Sinn meist verkannt ist, am meisten freilich der des dritten Spruchs, dessen von dem Apostel intendierte Anwendung am wenigsten auf flacher Hand liegt. — *δώσει γάρ σοι ὁ κύριος*) begründet, weshalb Paulus diese Aufforderung an Tim. ergehen lassen kann (Hfm., Bhns.), aus der Gewissheit, dass Christus das dazu nötige Verständnis (*σύνεσιν*, vgl. Eph 3₄. Kol 1₉. 2₂), d. h. die Fähigkeit zu solchem Verstehen in allen Stücken (*ἐν πᾶσιν*, vgl. I Tim 3₁₁), also auch in betreff jedes einzelnen, auch des schwierigsten jener Gleichnisse geben werde. Es ist also kein Grund, das *γάρ* mit „ja" (Wies., Hth., Hltzm.) zu übersetzen*).

---

*) Das *α λεγω* der Rcpt. (DEKL) ist exegetische Korrektur für *ο λεγω*, weil verschiedene Gleichnisse vorhergehen; *δωη* (Rcpt.: KLP) statt *δωσει* stammt aus 1₁₆. ₁₈.

V. 8—13. Stärkung des Tim. zum Leidenskampf. — *μνημόνευε Ἰησοῦν Χριστόν*) heisst nicht: predige (Otto), sondern: *sei eingedenk Jesu Christi.* Die seltnere Verbindung mit dem Acc. findet sich auch I Th 2 9 neben der c. gen. (1 3). — *ἐγηγερμένον ἐκ νεκρῶν*) Ganz verfehlt ist die Bemerkung Bhns.'s, dass Paulus nur sage: *ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν* (Röm 6 9. 7 4), da es sich eben hier nicht um die Auferstehung als eine abgeschlossene Tatsache der Vergangenheit handelt, sondern darum, dass Tim. der geschichtlichen Person Jesu Christi eingedenk sein soll als eines von Toten Auferstandenen (I Kor 15 12), der nun in einem Leben steht, das ein für allemal den Tod überwunden hat (vgl. Hfm.: um eine Gegenwart, welche den geschichtlichen Vorgang nur zu ihrer Voraussetzung hat, als eine auf ihm ruhende). Das kann aber nach V. 11 ihm nicht gesagt sein, damit er die Auferstehung Christi verkündige (Plitt), oder damit es ihn willig mache, über sich ergehen zu lassen, was Christus über sich ergehen liess (Hfm.), da ja vom Leiden Christi nicht die Rede ist, sondern um ihm in allem Leiden, auch wenn es in den Tod um Christi willen führt, den endlichen Sieg als sicher zu verbürgen (Wies., Hth., Hltzm., Krk.). — *ἐκ σπέρματος Δαυείδ*) kann unmöglich von *ἐγηγερμ.* abhängen (Hfm.), das dann hier in anderem Sinne genommen werden müsste, sondern muss (gegen Bck.) durch *γενόμενον* (Wies., natürlich nicht *τὸν γεν.*, wie de W. will) ergänzt werden*). Dasselbe konnte aber eben fehlen, weil es sich ja nicht um die menschliche Abstammung Christi als solche handelt (Mtth., de W., Hltzm. u. a.), was schon die Stellung nach *ἐγηγερμ. ἐκ νεκρ.* und der ganze parakletische Kontext ausschliesst, in dem eine antidoketische Tendenz (Chrys., Pelag., de W., Ew., Baur, Bhns., aber auch Oost., vgl. dagegen selbst Hltzm.) etwas gänzlich Fremdartiges sein würde, sondern um die schon durch seine Abstammung ihm bestimmte königliche Herscherstellung, wie V. 12 über allen Zweifel erhebt. Nur liegt der Gedanke, dass dieselbe ihn der Erweckung aus der Totenwelt nicht überhob (Hfm.), natürlich ganz fern, da vielmehr die Erinnerung an diese seine Herrscherstellung nur die Gewissheit steigert, dass er

*) Das schliesst nicht aus, dass die harte asyndetische Aneinanderreihung beider Momente auf eine bereits stereotype Form hinweist, in welcher die Gemeinde ihren Glauben an die Messianität Jesu nach Röm 1 3 f. begründete (vgl. de W. und m. Bibl. Theol. § 110, c). Dagegen ist an eine direkte Nachbildung dieser Stelle (vgl. bes. Bhns., Hltzm.) garnicht zu denken, da hier beide Momente in völlig anderer Beziehung wie dort verwandt sind, wo wesentlich die Identität der alttestamentlichen Verheissung und der neutestamentlichen Verkündigung über den Gottessohn hervorgehoben, und durch *κατὰ σάρκα — κατὰ πνεῦμα* ein Gegensatz markiert wird, der hier ganz fern liegt, was auch Wies., Hth., Plitt, Bck. offenbar übersehen.

die Seinigen, falls sie gleichem Tode wie er anheimfallen, zu gleichem Siege über denselben führen wird (Krk.). — *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου*) gehört nicht zu *μνημόνευε* (Hfm.), sondern zu dem, was sich Tim. von Christo beständig vergegenwärtigen soll, da die *κυριότης* (II Kor 4 5) des von Toten Erstandenen (I Kor 15 12) in der Tat die Summe der Verkündigung des Paulus bildet (vgl. Wies., Krk.), und es ja gerade darauf ankam, den Tim. zum Leiden für dies Evangelium (1 8), wie Paulus es verkündigt hat (1 13. 2 2), zu ermuntern. Es bedarf dabei so wenig wie Röm 2 16. 16 25. I Tim 1 11 des Gegensatzes gegen ein anderes Evangelium (gegen de W., Hfm., Bck.) oder der speziellen Beziehung auf die Verkündigung an die Heiden (Otto), zumal Paulus ja im Folgenden zeigt, wie dies Evangelium ihn selbst zu allen Leiden ermutigt, und aus V. 9 erhellt, dass *εὐαγγέλιον* hier nicht im Sinne des *εὐαγγελισθέν*, sondern des *εὐαγγελίζεσθαι* selbst, wie Röm 1 9. II Kor 10 14. I Th 3 2 u. öfter, zu nehmen ist. Die Beziehung auf das Lukasevangelium (Baur nach Hier.) ist schon durch den folgenden Relativsatz ausgeschlossen (vgl. selbst Bhns., Hltzm.). — V. 9. *ἐν ᾧ κακοπαθῶ*) weist, wie 1 12, auf das Vorbild des Apostels zurück, mit dem Tim. nach 1 8 zusammen *κακοπαθεῖν* soll. Das *ἐν ᾧ* geht natürlich nicht auf *Ἰησ. Χρ.* (Wies.), sondern auf *τὸ εὐαγγέλιόν μου* und bezeichnet weder den Grund und Boden, in dem sein gegenwärtiges Geschick wurzelt (Mtth.), noch die Richtschnur und das Gesetz seines Verhaltens (Hfm.), noch den Grund, um deswillen er leidet (Hdrch., Flatt, Leo, vgl. Kol 4 3: *δι' ὅ*), sondern die Tätigkeit des *εὐαγγελίζεσθαι*, in welcher ihn dies Leiden trifft (Phl 4 3). Vgl. Krk. — *μέχρι δεσμῶν*) Bezeichnung des Grades, bis zu welchem sein Leiden bereits tatsächlich fortgeschritten; vgl. Phl 2 8 und zu *δεσμῶν* Phl 1 7. 13. Kol 4 18. — *ὡς κακοῦργος*) nur noch Lk 23 32. 33. 39. Der Ausdruck deutet nicht auf eine Verschlimmerung seiner Lage in der Gefangenschaft (vgl. Otto gegen Wieseler) und darum gewiss nicht auf eine spätere Zeit, da die Fesseln als solche ihn einem Verbrecher gleichstellen, sondern hebt, der Ermahnung zum *οὐκ ἐπαισχύνεσθαι* (1 8, vgl. 1 12) entsprechend, hervor, wie es ausser dem Leiden die damit verbundene Schmach ist, die er willig über sich nimmt. — *ἀλλὰ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*) bezeichnet das Evangelium (I Kor 14 36. II Kor 2 17. 4 2. I Th 2 13) eben von der Seite her, von welcher es von dem Schicksal seiner menschlichen Verkündiger unabhängig ist. — *οὐ δέδεται*) vgl. Kol 4 3, mit Beziehung auf seine eigene Fesselung, wie ohne solche II Th 3 1: *ὁ λόγος τοῦ κυρίου τρέχει.* Weil den Tim. an der neuen Gefangennehmung des Apostels eben das erschreckt und entmutigt hatte (vgl. zu 1 8), dass mit der Fesselung seines Hauptverkündigers das Evangelium selbst seiner

Fortwirksamkeit beraubt schien, hebt Paulus hervor, dass dasselbe keineswegs der Fall, da nicht nur er selbst mündlich und schriftlich (vgl Bck.), sondern auch andere für dasselbe tätig waren (vgl. Phl 1 12—18). Eben weil es Gottes Wort ist, sorgt derselbe schon dafür, dass es ungehemmt seine Wirksamkeit weiter übt (Krk.). — V. **10.** *διὰ τοῦτο*) zieht Hfm. zum Vorigen, wo es ebenso unnötig, als nachschleppend ist. Es kann aber auch nicht das folgende *ἵνα* vorbereiten (Wies., Plitt), wodurch die Rede ganz abrupt wird, zumal dies schon durch *διὰ τοὺς ἐκλεκτούς* geschieht, sondern muss auf das Vorige, aber nicht auf die angeblich V. 8 angedeutete Belohnung (Hdrch., vgl. Bck.), sondern nur auf *ὁ λόγος οὐ δέδεται* zurückgehen (vgl. schon Bng.: quia me vincto evangelium currit, Krk.). Freilich darf man keineswegs den Gedanken unterschieben, dass seine Gefangenschaft zur grösseren Verbreitung des Evangeliums diene (de W.), was nicht dasteht, sondern die Gewissheit, dass die Wirksamkeit des Evangeliums durch kein Missgeschick seiner Verkündiger gehemmt werden kann, ermutigt ihn zum Dulden, wie der Hinweis darauf V. 9 den Tim. ermutigen sollte (vgl. Hth., Hltzm.). Denn alles, was er durch dies Dulden für die *ἐκλεκτοί* tun kann, würde ja nichts helfen, wenn nicht das Wort Gottes, das allein positiv alles zur Heilserlangung Notwendige wirken kann, ungehemmt fortwirkte. — *πάντα*) alles ohne Einschränkung, auch wenn es noch über das *μέχρι δεσμῶν* V. 9 hinausgehen sollte. — *ὑπομένω*) von geduldigem Ertragen des Leidens, vgl. Röm 12 12. I Kor 13 7. — *διὰ τοὺς ἐκλεκτούς*) vgl. Röm 8 33, um ihnen Nutzen zu bringen, ihr Heil zu fördern. Darin liegt nicht bloss, dass jedes Zurückweichen ein Aufgeben seines Berufes an ihnen wäre (Wies., Hfm.), oder dass sein Beruf es eben fordere (Bhns., Hltzm.), da sein *ὑπομένειν* ihnen einen positiven Nutzen nur bringen kann, wenn es sie zu gleichem *ὑπομένειν* ermuntert (Mosh., de W., Bck.). Dies darf man freilich nicht dadurch vermitteln, dass er seine Predigt dabei beharrlich fortsetzt (Oost.), oder dass sein Dulden, weil es die Kraft und Wahrheit des Evang. bezeugt, selbst eine Predigt des Evangeliums ist (Hth.), wodurch erst dies *διά* mit dem *διὰ τοῦτο* in Kollision gerät. Zum *ὑπομένειν* können nur solche ermuntert werden, die schon gläubig sind (Grot., Flatt), und nicht solche, die erst dazu bestimmt sind, es zu werden (de W.); man darf aber nicht sagen, dass *ἐκλεκτοί* beide zusammen umfasse (Wies., Bck., Küb., Sod., Kn., Krk.), sondern höchstens, dass der Ausdruck einen solchen Gegensatz nicht involviere, sondern die, um deretwillen er alles geduldig erträgt, nur als von Gott Erkorene bezeichne, um auf seine Verpflichtung hinzuweisen, alles zu tun, damit sie das ihnen bestimmte Ziel erreichen (Hfm., Hth.). Damit ist dann freilich recht klar an-

gedeutet, dass auch für die Erwählten noch ein Verlust der Gnade möglich ist, freilich nicht durch Hinwendung zur Irrlehre (Bhns.), wovon hier ja garnicht die Rede, sondern wenn sie nicht, dem Beispiel des Apostels folgend, im Glauben ausharren. — ἵνα καὶ αὐτοί) vgl. Röm 8 23. 11 31. Gemeint sind also nicht die noch nicht Gläubigen im Gegensatz zu den schon Gläubigen (de W., Hltzm.), sondern die anderen Gläubigen im Gegensatz zu ihm, der bei diesem ὑπομένειν der Heilserlangung gewiss ist (Röm 5 3ff.). Vgl. Wies., Hth., Oost., Krk. — σωτηρίας τύχωσιν) wie Lk 20 35, bei Paulus sonst nur in Wendungen wie εἰ τύχοι, τυχόν. Gemeint ist auch hier, wie überall (Röm 1 16), nicht das positive Heil (de W., Wies., Hth.), sondern die Errettung vom Verderben, die in Christo Jesu begründet ist (τῆς ἐν Χρ. Ἰησ.), sofern er sie durch seinen Erlösungstod ermöglicht hat, die aber doch nur denen tatsächlich zu teil werden kann, die da glauben und im Glauben ausharren. Nur so erklärt sich ja auch die Hinzufügung des μετὰ δόξης αἰωνίου, was Hth. gegen Hdrch. vergebens leugnet. Die δόξα, d. h. die Teilnahme an der göttlichen Herrlichkeit, ist bei Paulus überall der spezifische Ausdruck für den höchsten Gegenstand der Christenhoffnung (Röm 5 2), und dass die Verbindung mit αἰωνίου nicht unpaulinisch ist, zeigt II Kor 4 17. Zu dem μετά (I Tim 2 9. 15 u. öft.) vergleicht sich keineswegs bloss Eph 6 23 (Bhns.), sondern ebenso II Kor 7 15. 8 4. Dieser Zusatz soll aber nicht zu V. 8 zurücklenken (de W.), sondern durch die Hinweisung auf das herrliche Ziel, das den Auserwählten bestimmt ist, erklären, warum er so willig alles duldet, um seinerseits mitzuhelfen, dass die Auserwählten dasselbe erlangen.

V. **11.** πιστὸς ὁ λόγος) mit folgender Begründung, wie I Tim 4 9, kann nur auf das Vorhergehende gehen (Chrys., Oec., Theoph.), aber natürlich nicht auf V. 6 (Bhns.) oder auf die nur indirekt in V. 10 liegende Heilsverheissung für den Dulder (vgl. de W., Wies., Bck.), sondern auf die im Evangelium verkündete Auferstehung Christi zu königlicher Machtherrlichkeit (V. 8), also auf den λόγος τοῦ θεοῦ V. 9, von dem mit dem διὰ τοῦτο V. 10 angedeutet war, dass er in den ἐκλεκτοί alles zum Heil Notwendige wirkt, und der darum auch alles das verkündigen muss, was der auferstandene Messias tut, um die Seinigen zur Teilnahme an seiner Herrlichkeit zu führen (vgl. ἡ σωτηρία ἡ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ V. 10), da nur diese Verheissung den Glauben und die Ausdauer im Leiden wirken kann*). — εἰ γὰρ συναπ-

*) Die Zuverlässigkeit dieses Wortes kann sehr wohl durch die folgenden dem Christen unmittelbar gewissen Sätze begründet werden; aber weil ihre für den Christen selbstverständliche Gewissheit noch viel unmittelbarer evident ist, wenn dieselben einem christlichen Liede entlehnt sind (vgl. Münter, über die älteste christliche Poesie p. 29, Paulus,

ἐϑάνομεν) So zweifellos das συν- auf Christum zu beziehen ist, so ist doch die Auslassung dieser Näherbestimmung nur erklärlich, wenn von einem λόγος die Rede ist, in dem es sich wesentlich um Christum und sein Heilswerk handelt. Dass der Verf. Röm 6 8 zitieren wolle und seinen Sinn verfehle (Bhns.), ist natürlich eine völlig unmotivierte Unterstellung; allerdings kann kontextgemäss weder allein (Mtth., de W., Oost.), noch zugleich (Bck., Krk.) von dem ethischen Mitsterben mit Christo, von dem Tode des alten Menschen die Rede sein, auch wegen des Aor. nicht von dem täglichen Sterben um Christi willen (Wies. nach I Kor 15 31. Röm 8 36), sondern nur von dem eigentlichen Märtyrertode, in welchem man die Lebensgemeinschaft mit Christo in der höchsten Probe bewährt und sein Leben hingibt, wie er getan (Hth., Hfm.)*). — καὶ συνζήσομεν) geht demnach auf die zukünftige Teilnahme an dem Leben des auferstandenen Christus (V. 8). Vgl. I Th 5 10. Dass dies συνζῆν gleich nach dem Tode beginnt (Hth., Hfm.), wird durch den Parallelismus mit συνβασ. ausgeschlossen, wie durch die Beziehung auf V. 8; das Mitleben mit dem Auferstandenen kann nur das Auferstehungsleben sein. — V. **12.** εἰ ὑπομένομεν) vgl. V. 10. Da hier nicht ein Schicksal genannt ist, das, wenn es eintritt, durch die Erfüllung der Verheissung vergütet, sondern ein dauerndes Verhalten, das mit derselben gekrönt wird, so wechselt ganz naturgemäss der Aor. mit dem Praes. (gegen Bhns., Hltzm.). Ein σὺν αὐτῷ (de W., Wies., Krk.) ist nicht zu ergänzen, da das in der Lebensgemeinschaft mit Christo ertragene Leiden das ὑπομένειν von selbst mit sich bringt. — καὶ συνβασιλεύσομεν) mit dem zu seiner königlichen Herr-

---

Memorabil. 1 p. 109 und Hth., Kn., Sod.), so hat diese Annahme, obwohl sie sich natürlich weiter nicht erweisen lässt (doch vgl. zu I Tim 3 16), etwas sehr Ansprechendes. Dafür spricht sehr die im Kontext immer nicht klar angedeutete Beziehung des συναπεϑάνομεν auf Christum (gegen Lill.). Die Beziehung des πιστὸς ὁ λόγος auf das Folgende (Hth., Ew., Hfm., Oost., Hltzm.) wird durch das folgende γάρ ganz unmöglich gemacht. Die Verweisung auf Kühn. § 544, 1 beweist garnichts, weil die artikellosen Phrasen wie τεκμήριον δέ, μαρτύριον δέ, σημεῖον δέ völlig anderer Art sind als die Aussage über die Zuverlässigkeit eines bestimmten Wortes, das, wenn es erst folgt (wie I Tim 3 1), natürlich nicht mit einem explikativen γάρ eingeführt werden kann.

*) Der Aor. erklärt sich hinlänglich daraus, dass die Pointe des Satzes nicht auf einer Bedingung ruht, die eingeschärft wird (Wies.), sondern auf einer Verheissung, deren Gewissheit bekannt wird (Hfm.). Die Erfüllung derselben tritt aber ein, wenn jenes συναποϑανεῖν eine vollendete Tatsache ist, und damit fällt jede Furcht vor diesem Äussersten fort, weil es nur die Vermittelung dieser Erfüllung wird. Eben um den Gedanken an das schon gegenwärtige συναποϑανεῖν und συνζῆν auszuschliessen, ist der Aor. gesetzt.

lichkeit eingegangenen Davidssohn (V. 8). Vgl. Röm 5 17. I Kor 4 8 und in anderer Beziehung Röm 8 17. Das Dulden verwandelt sich in der Vergeltung in Herrschen, wie der Tod in Leben (V. 11). — *εἰ ἀρνησόμεθα**) vgl. I Tim 5 8. Dieser Fall tritt ein, wenn das *ὑπομένειν* aufhört, und wird daher nur als etwas, was kommen kann, durch das Fut. bezeichnet, um nun vor dem Gegenteil dessen zu warnen, was so grosse Verheissung hat (Hfm.). Dass an die Verleugnung Christi gedacht ist, zeigt der Folgesatz: *κἀκεῖνος ἀρνήσεται ἡμᾶς*, in dem nun die Reminiscenz an den Ausspruch Christi Mt 10 33, die auch den Ausdruck bestimmt, deutlich hervortritt. — V. **13** gehört nach Sod. nicht mehr zum Liede, sondern ist Brieftext, um den unverbrüchlichen Ernst des letzten Wortes eindringlich zu machen. — *εἰ ἀπιστοῦμεν*) kann nicht heissen: wenn wir ungläubig sind (so noch Mtth. nach Patr.), da dies weder dem parallelen *εἰ ὑπομένομεν*, noch dem Nachsatz entspricht; sondern nur: *wenn wir untreu sind* (Röm 3 3). Es handelt sich aber kontextgemäss nicht um den Abfall zur Irrlehre (Bhns.), sondern darum, dass man die dem Herrn schuldige Treue bricht, indem man ihn verleugnet. Auch alle Versuche, den Begriff der Untreue irgendwie in nähere Beziehung zu dem des Glaubens zu setzen (vgl. Hth., Hfm., Bck.), sind dem Kontext fremd, in welchem diese Untreue durch die Furcht vor dem um des Glaubens willen zu erduldenden Leiden hervorgerufen wird (Krk.). — *ἐκεῖνος πιστὸς μένει*) kann, da die beiden letzten Glieder ebenso parallel sind wie die beiden ersten, nur das Verhalten Christi bezeichnen, das mit dem *ἀρνήσεται* eintritt und nun in einer unserem *ἀπιστεῖν* entsprechenden Weise charakterisiert wird, weshalb hier nicht von seiner Treue gegen die Treubleibenden (Bhns.) oder gegen seine Sache (Hltzm.) die Rede sein kann, oder gegen Treue und Untreue zugleich (Wies., Hth.). Es ist aber auch ganz willkürlich, den Begriff der Treue in den des Sichselbstgleichbleibens umzusetzen (de W., Hfm.), womit ohnehin dem Begründungssatz vorgegriffen wird, vielmehr ist es die Treue Christi, nach welcher sein Wort nicht ja und nein zugleich ist (vgl. II Kor 1 18), sondern sich sicher erfüllt, und auf diese Treue kann nur provoziert werden, weil dem Apostel der parallele Ausspruch als ein Wort Christi vorschwebt, und er als bekannt voraussetzt, dass es ein Wort Christi sei. — *ἀρνήσασθαι γὰρ ἑαυτὸν οὐ δύναται*) Hier erst tritt in der Begründung hervor, dass Untreue gegen sein Wort eine Verleugnung seines Wesens wäre, zu dem die *πίστις* (Treue) gehört.

---

*) Die Rcpt. hat offenbar konformierend *ἀρνουμεθα* (DEKLP), auch fehlt ihr in V. 13 nach K das *γαρ*.

Hier stehen nach Kn. 2 1. 1 13a. 2 2 an ihrem ursprünglichen Platz. 2 8b—14a ταῦτα ὑπομίμνησκε weist Hss. dem Bearbeiter zu.

V. 14—26. Warnung vor den herrschenden Lehrverirrungen. — ταῦτα ὑπομίμνησκε) geht auf alles V. 3—13 Ausgeführte, woran Tim., da es ja im Grunde allbekannte Wahrheiten enthält, nun die erinnern soll, welche er zu seiner Unterstützung in der Lehrtätigkeit nach V. 2 heranziehen wird (Hltzm. nach Hdrch.). Denn so gewiss die V. 11—13 ausgesprochenen Wahrheiten dem allgemeinen christlichen Bewusstsein gewiss sind (vgl. zu V. 11), so waren sie doch nach V. 3—7 und dem ihm vorgehaltenen Beispiel des Apostels V. 8—10 ihm wesentlich für seinen Lehrerberuf vorgehalten, an dem er seine Gehilfen beteiligen soll, was de W., Wies., Hth., Hfm., Küb. vergeblich bestreiten. Mit ihnen beziehen auch Lill., Krk. das ταῦτα zu eng auf V. 11—13 (vgl. noch Aufl. 6). — διαμαρτυρόμενος ἐνώπιον τοῦ κυρίου) vgl. I Tim 5 21. Es heisst auch hier: *feierlich beteuernd* und kann sich darum nicht auf den Inhalt des mit ταῦτα Gemeinten beziehen (gegen Hfm.), da man etwas, woran man nur zu erinnern braucht, nicht erst feierlich beteuern darf. Eben darum kann auch nicht das μὴ λογομαχεῖν imperativisch genommen werden (Hfm.), was ohnehin zwischen lauter wirklichen Imperativen rein unmöglich und durch die Analogie von Röm 12 15 nicht gerechtfertigt ist. Der von διαμαρτύρεσθαι abhängige Inf. hat garkeine Schwierigkeit, da er, wie so oft nach den verb. dicendi, nicht ausdrückt, was ist, sondern was sein soll (vgl. 1 6), wie dies ja durch die subjektive Negation ausser Zweifel gestellt wird. Dieses Verbot der λογομαχίαι (I Tim 6 4) kann aber nur auf Lehrer gehen, welche, statt schlicht und recht die ihnen anvertraute Lehre zu verkündigen, sich auf leere Wortgefechte um müssige Streitfragen einlassen, in denen es nur gilt, seine dialektischen Künste zu zeigen. Solche Wortgefechte können sie aber nicht miteinander führen, da ja die ihnen anvertraute Lehre dazu keinen Anlass bietet, sondern nur mit denen, die in die Lehrverirrungen der Gegenwart hineingeraten sind. — ἐπ' οὐδὲν χρήσιμον) ἅπ. λεγ. Gut griechisch bildet das neutr. adj. (wie II Kor 3 14 das neutr. part.) eine Apposition zu dem μὴ λογομ. (vgl. Kühn. II. § 406, 6. Anm. 6. Win. § 59, 9), das dadurch als zu nichts nütze charakterisiert wird. — ἐπὶ καταστροφῇ τῶν ἀκουόντων) Da hier auf den Erfolg des λογομ. bei den Hörern reflektiert wird, so ist klar, dass dasselbe auf ein Tun der Lehrer geht. Das mit absichtsvollem Wortspiel wieder aufgenommene, nun aber c. dat. verbundene ἐπί kann freilich nicht durch ein hartes Asyndeton dem ἐπί c. acc. parallel stehen (so gew.; vgl. Hth., Hltzm.: was zu nichts nützt, vielmehr zur καταστροφή dient); denn

das ist, selbst wenn das *ἐπί* c. dat. den Erfolg bezeichnete (was durch die dafür angeführten Stellen Gal 5 13. Eph 2 10 jedenfalls nicht zu erweisen ist), nach dem eben in diesem Sinne gebrauchten *ἐπί* c. acc. ganz unmöglich. Es heisst einfach: bei (Phl 1 3) oder: auf Grund dessen dass (Röm 6 21. I Kor 1 4); und der Nerv des Gedankens liegt eben darin, dass, da das *λογομ.* unfehlbar eine *καταστροφή* der Hörer wirkt, diesem tatsächlichen Erfolge gegenüber dasselbe unmöglich zu irgend etwas nützlich sein kann. Diese völlige Verstörung der Hörer wird aber darin bestehen, dass sie infolge dieser Wortstreitigkeiten ihrer Lehrer mit anderen Lehrern zuletzt nicht mehr wissen, worum es sich eigentlich im Christentum handelt, ob um die Heilswahrheit, die ihnen bisher verkündigt, oder um die Spekulationen der anderen, mit denen man sich so eifrig herumstreitet*). — V. **15.** *σπούδασον*) vgl. Gal 2 10. Eph 4 3. Von einem Gegensatz zum Vorigen (Hltzm. nach Ew.: Eifer soll damit nicht verboten werden) kann natürlich nicht die Rede sein; auch ist der Übergang zu dem Verhalten des Tim. weder ein unvermittelter (de W.), noch nötigt er, das *μὴ λογομ.* an ihn gerichtet sein zu lassen (Hfm.), da das von den Auslegern völlig ignorierte *σεαυτόν* (vgl. I Tim 5 22) unzweifelhaft zeigt, dass Tim., um ihnen im Gegensatz zu dem verbotenen *λογομαχεῖν* in seiner eigenen Person ein Vorbild zu geben, sich beeifern soll zu tun, was hier verlangt wird. — *δόκιμον*) wie Röm 16 10. II Kor 10 18: *bewährt*, will Hfm. gegen die Wortstellung mit *τῷ θεῷ ἐργάτην* verbinden (vgl. auch Luther, Mck.), das aber schon seinen Zusatz hat. — *παραστῆσαι τῷ θεῷ*) ist nicht mit Röm 6 13. 16 zu vergleichen (Wies., Hth.), da es sich nicht um ein Darstellen zum Dienste handelt (Küb.), sondern um ein Darstellen vor ihm als dem urteilenden Richter (I Kor 8 8. II Kor 11 2, vgl. Röm 14 10). Wenn man nur dafür sorgt, im göttlichen Urteil bewährt zu sein, so braucht man sich nicht mit anderen darüber zu streiten, ob ihre Phantastereien Wert und Wahrheit haben oder nicht. — *ἐργάτην*) wie II Kor 11 13. Phl 3 2; eigentlich gebraucht

*) Das *θεου* (Tsch. nach ℵCFG cop.) ist der Konformation nach 4 1. I Tim 5 21 dringend verdächtig, Lchm. hat die Rcpt. *κυριου* beibehalten, Trg., WH. haben sie am Rande. Dagegen ist das *λογομαχει* (Lchm. nach AC it. vg. aeth.) dem *υπομιμνησκε* konformiert, und *εις ουδεν* (Rcpt. nach DEKL) statt *επ ουδεν* wohl in Reminiscenz an Ausdrücke wie Mt 5 13. Act 17 21 geändert. — Die *καταστροφή* (nur noch II Pt 2 6 eigentlich gebraucht) ist allerdings sachlich der Gegensatz von *οἰκοδομή*, wie II Kor 10 8. 13 10 *καθαίρεσις*, das aber keineswegs statt seiner geschrieben sein könnte (gegen Hltzm.), da es sich hier nicht um die Tätigkeit des Zerstörens, sondern um den Erfolg des *λογομ.* bei den Hörern handelt, nicht um das Umstürzen, sondern um den eingetretenen Umsturz, der freilich nicht in der Erregung von Parteileidenschaft (Hltzm.) besteht.

I Tim 5 18, hier von einem Arbeiter im Lehrberuf. — *ἀνεπαίσχυντον*) *ἅπ. λεγ.*, kann statt des gewöhnlichen *ἀναίσχυντον* nur gebildet sein um der Anspielung auf 1 8. 12. 16 willen und muss daher einen bedeuten, der sich seiner Arbeit nicht schämt (Chrys., Mck., Mtth., Otto), was auch dem profanen Sprachgebrauch von der Schamlosigkeit (sensu malo) am meisten entspricht. Diese Arbeit ist aber die schlichte Verkündigung der Wahrheit im Gegensatz zu der neumodischen Weisheit, die sich als etwas besonderes aufbläht (I Tim 6 4). Die gewöhnliche Deutung: der sich nicht zu schämen braucht (de W., Wies., Hth., Bhns., Krk.), verschiebt den Wortsinn und lässt unklar, vor wem man sich nicht zu schämen braucht (Lill.: vor Gott). — *ὀρθοτομοῦντα τὸν λόγον τῆς ἀληθείας*) vgl. Eph 1 13. II Kor 6 7. Hierdurch erhalten die ganz allgemeinen Prädikate erst die nähere Bestimmtheit, nach welcher das Vorbild des Tim. den Gegensatz zu dem V. 14 verbotenen *λογομαχεῖν* bildet. Denn das *ὀρθοτομεῖν* (gerade schneiden) deutet nicht auf das Abschneiden des Falschen oder Fremdartigen (Chrys., Oec., Theoph., Mosh.), geschweige denn auf einen geraden Schnitt, der mitten hineinfährt und das Innere des Gotteswortes trifft statt des Aussenwerkes (Hfm., Kn.), was zu dem Objekt durchaus nicht passt, sondern darauf, dass das Wort der Wahrheit nicht durch Wortkämpfe festgestellt wird, sondern nach der rechten Norm zugeschnitten, die im Evangelium (V. 8) gegeben ist. So erklärt sich aus dem Zusammenhange ausreichend das nur hier im NT vorkommende Wort*). — V. **16.** *τὰς δὲ βεβήλους κενοφωνίας*) vgl. I Tim 6 20. Hier wird es ganz klar, dass den Gegensatz gegen den *λόγος τῆς ἀληθείας*, der nach der Norm des Evangeliums zurecht geschnitten werden soll, die leeren Geschwätze bilden, welche jedes Wahrheitsgehaltes bar sind und nur zu den V. 14 untersagten Wortgefechten führen; auch hier kann die Bezeichnung als *βέβηλοι* (vgl. I Tim

*) Ganz willkürlich war es, mit Vernachlässigung der eigentümlichen Wortbildung dasselbe einfach gleich recte tractare zu nehmen (vgl., Mtth., Hth., Mllr., Hltzm.) und dann hier den Gegensatz zum *καπηλεύειν* II Kor 2 17 zu finden, was ohnehin dem Kontext ganz fern liegt; ebenso willkürlich aber, weil es Prv 3 6. 11 5 LXX auf den Weg angewandt wird, hier speziell den *λόγος τ. ἀληθ.* als den rechten Weg gedacht sein zu lassen (de W., Wies., Bhns.). Ganz fern dem Kontext liegt die Bedeutung: gerade oder recht teilen (Luther), wobei man bald an das rechte Verteilen des Wortes unter verschiedene Klassen von Hörern denkt (Hdrch. nach der glossa ordinaria, vgl. neben anderem noch Plitt, Bck., Küb.), bald an das rechte Unterscheiden seiner Teile (Calov, Olsh., vgl. noch Bck.). Noch künstlicher erklärt Hfm. das *ἀνεπαίσχυντον*: dessen Gott sich nicht schämt, Kn.: vor dem man (oder auch Gott) sich nicht zu schämen braucht, Küb.: der nicht zu schanden wird.

4 7) sie nur als profane charakterisieren, die mit dem Heiligen, um das es sich im Wort der Wahrheit handeln soll, nichts zu tun haben. Nur so erklärt sich, dass von Tim. keine Bekämpfung derselben gefordert wird, sondern das unseren Briefen eigentümliche *περιΐστασο*, das, ganz wie das *ἐκτρέπεσθαι* I Tim 6 20, bezeichnet, er solle ihnen aus dem Wege gehen, sich mit ihnen nichts zu tun machen, was natürlich ganz etwas anderes ist als: sich nicht auf ihre Seite schlagen (Bhns.). — *προκόψουσιν*) vgl. Röm 13 12. Gal 1 14. Subjekt sind natürlich nicht die *κενοφωνίαι* (Grot., Luther) oder nach der verkünstelten Konstruktion Hfm.'s die, *ὧν ἐστὶν Ὑμέν. κ. Φιλ.*, sondern die, welche mit solchem leeren Gerede umgehen, wie das folgende *ὁ λόγος αὐτῶν* zeigt, was freilich eine seltsame Bezeichnung für Irrlehrer (Hth., Hltzm. u. d. m.) wäre. Der von *ἐπὶ πλεῖον* (Act 4 17. 24 4) abhängige Genit. *ἀσεβείας* charakterisiert die Richtung, in der sie fortschreiten werden, nicht als *ἀσέβεια* im Sinne von Röm 1 18, sondern im Gegensatz zu der *εὐσέβεια*, welche in unseren Briefen überall die religiöse Grundrichtung, die wahre Frömmigkeit, bezeichnet. Es handelt sich also nicht etwa um grobe Lasterhaftigkeit (vgl. Wies., der auf 3 1ff. verweist), sondern um die Irreligiosität, welche dadurch entsteht, dass man sich mit profanen, vom Mittelpunkt des religiösen Lebens abliegenden Dingen beschäftigt und in Wortgezänke (V. 14) verliert, welche die Demut wie die Liebe vernichten. „Zu einem immer höheren Grade von Gottentfremdung führt dies hohle Gerede, indem immer mehr Gleichgültigkeit und am Ende Abneigung gegen das wahrhaft Göttliche, das Wort der Wahrheit, sich ansetzt" (Bck.). Begründet kann durch diese Vorhersagung natürlich nur die Ermahnung werden, den *βέβ. κενοφ.* aus dem Wege zu gehen, und nicht zugleich V. 15 (Hfm., der dazu durch seine verkehrte Fassung des Subjekts von *προκόψουσιν* genötigt wird); aber auch nur dann, wenn dieses Fortschreiten die Folge davon ist, dass man sich mit ihnen einlässt. Durch direktes Bestreiten derselben wird nämlich jene Richtung nur dazu fortgetrieben, sich in sich selbst zu verfestigen, der Wahrheit zu widerstreben, sich hochmütig ihrer angeblich neuen Erkenntnisse zu überheben und in immer neuen Wortgefechten dieselben zu verteidigen. — V. **17.** *καὶ ὁ λόγος αὐτῶν*) kann nicht ihre Lehre dem Inhalte nach bezeichnen (de W., Wies., Hth.), sondern nur ihr *λέγειν*, d. h.: *ihr Gerede* (vgl. I Kor 4 19. II Kor 10 10f. 11 6). — *ὡς γάγγραινα*) *wie ein krebsartiges Geschwür.* — *νομὴν ἕξει*) kann nur nach Joh 10 9 (*νομὴν εὑρήσει*) erklärt werden und bezeichnet, dass ihr Gerede immer neue Nahrung (eig. Weide) erhält, indem die Bestreitung nur zur weiteren Ausführung ihrer Theorien veranlasst und sie nötigt, die äussersten

Konsequenzen ihrer Behauptungen zu ziehen *). Gerade auf dieses aber passt das Bild vom krebsartigen Geschwür, das sich so lange immer weiter verbreitet, als es noch gesunde Stoffe findet, die es assimilieren und zu seiner Vergrösserung verwerten kann. Das tut aber ihr Gerede, wenn es in den ihm von Tim. entgegengestellten Wahrheiten immer neue Nahrung findet zum Disputieren und Spekulieren. — ὧν ἐστίν) kann so wenig wie 1 15 eine Partei bezeichnen, deren Häupter Hymenaeus und Philetus waren (Hfm.), sondern nur, wie dort, warnend auf zwei Beispiele dafür hinweisen, wie weit jene Lehrverirrungen führen können. Von jenem wenigstens wissen wir aus I Tim 1 20, dass er wegen Lästerungen gegen den Apostel hatte disziplinarisch behandelt werden müssen. Offenbar hatte Paulus noch versucht, ihn auf bessere Wege zu bringen durch Aufdeckung seiner Verkehrtheiten und nur erreicht, dass er bis dahin in der ἀσέβεια vorgeschritten war. Wie daraus folgen soll, dass I Tim 1 20 später fällt, ist doch nicht abzusehen. — V. 18. οἵτινες) rechtfertigt die Anführung dieser Leute als ein Beispiel solcher, deren Gerede aus jedem Versuch ihrer Widerlegung nur neue Nahrung gewinnt, um die Wahrheit in krankhafte Auswüchse ihrer Spekulationen zu verwandeln. — περὶ τὴν ἀλήθειαν ἠστόχησαν) vgl. I Tim 6 21, wo vom Glauben gesagt wird, wie hier von der Wahrheit, dass sie hinsichtlich desselben das rechte Ziel verfehlt haben. Auch hier ist also klar, dass ihre κενοφωνίαι an sich mit der Wahrheit garnichts zu tun haben, nicht etwa eine Leugnung derselben sind, sondern sich um völlig fremdartige profane Dinge drehen, und dass der Versuch, sie davon zu überführen, den nach I Tim 1 20 wohl Paulus einst selbst angestellt hatte, nur dazu gedient hat, sie zu Behauptungen zu provozieren, welche gänzlich von der Wahrheit abgeführt haben. — λέγοντες τὴν ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι) Diese Behauptung erscheint hier lediglich als eine einzelne Verirrung, zu welcher jene Leute in der Verteidigung gegen die apostolische Bestreitung fortgetrieben sind (vgl. schon Wies.), und zwar indem sie nach V. 18 ein christliches Wahrheitselement (Röm 6 4.

*) Verleitet durch den Sprachgebrauch, nach welchem νομή (von νέμειν) auch das Abweiden, Umsichfressen bedeutet und so auch von Geschwüren gebraucht wird (Polyb. I, 81, 6), nimmt man dies meist vom Umsichgreifen der Irrlehre, d. h. von ihrer extensiven Verbreitung in der Gemeinde (de W., Hth., Hltzm., Hfm., Bhns., Lill., Krk.); und so lange man von dieser Wortbedeutung ausgeht, ist die Beziehung auf intensive Zunahme des Übels (Wies., Mck.) oder gar auf beides (Mtth., Bck.) ganz unnatürlich. Allein in diesem Sinne kann νομήν, das ja dann eine Tätigkeit bezeichnet, wohl mit ποιεῖσθαι, wie a. a. O., aber nicht mit ἔχειν verbunden werden, auch könnte in diesem Zusammenhange wohl nur die ἀσέβεια ein solches um sich greifendes Geschwür sein, aber nicht ihr Reden.

Eph 5 14. 2 6. Kol 2 12) ihren Spekulationen assimiliert, dadurch aber in einer Weise verwandt haben, die sie vom Ziel der Wahrheit abgebracht hat. Denn wenn mit der geistlichen Auferstehung die Auferstehung schon geschehen sein sollte, so war damit die Erwartung einer noch bevorstehenden Auferstehung des Leibes bestritten. Gerade die Art, wie diese Behauptung hier eingeführt wird, zeigt zweifellos, dass sie nicht ein Moment in einem zusammenhängenden Lehrsystem bildete, das sie dem kirchlichen entgegenstellten*). — *καὶ ἀνατρέπουσιν*) vgl. II Mak 5 18. Auch hier erscheint die Zerstörung des christlichen Glaubens (*τὴν τινων πίστιν*), die ja das selbstverständliche Wesen einer grundstürzenden Irrlehre wäre, als Folge jener einzelnen Behauptung, welche ein Hauptmoment der christlichen Zukunftshoffnung aufhob, und als Beispiel jener *καταστροφὴ τῶν ἀκουόντων* V. 14. Das war aber gerade an diesem Punkte um so leichter möglich, als I Kor 15 zeigt, wie die Auferstehung des Leibes immer den Heidenchristen eine so schwer zu fassende Lehre blieb.

V. **19.** Mit starkem Gegensatz (*μέντοι*, sonst nicht bei Paulus, häufig bei Joh.) tritt dem beginnenden *ἀνατρέπειν* des Glaubens bei einzelnen die tröstliche Erinnerung gegenüber an das feste (*στερεός*, sonst nicht bei Paulus; doch I Pt 5 9 und vgl. das *στερέωμα τῆς πίστεως* Kol 2 5) Fundament (*θεμέλιος*, wie Röm 15 20, vgl. I Tim 6 19) Gottes, d. h. das von Gott gelegte (vgl. Eph 2 20), das feststeht (*ἕστηκεν*, wie Röm 11 20. I Kor 7 37. 10 12. II Kor 1 24) und nicht umgestürzt werden kann. Da nun jene *τινές* V. 18 ohne Zweifel auch zu der Gemeinde gehören, die nachher im Unterschiede von dem *θεμέλιος* V. 20 als eine *μεγάλη οἰκία* erscheint, so kann das Fundament unmöglich die Gemeinde selbst sein (so gew., vgl. Hdrch., Mck., Mtth., Wies., Oost.); und da im Folgenden das Fundament durch die darauf stehende Inschrift deutlich als aus Personen bestehend charakterisiert ist, kann nicht die kirchliche Lehre (Bhns., vgl. Küb.:

---

*) Die Weglassung des *την* vor *αναστασιν* (Tsch.), das Trg. a. R. einklammert, WH. a. R. hat, ist durch ℵFG kaum genügend gestützt. — Diese Behauptung hat weder mit der Bestreitung der Auferstehung I Kor 15 12 (Hth., Mllr., Bck.) irgend etwas zu tun, noch liegt im Kontext irgend ein Grund vor, sie auf falsche Askese (Wies.) oder auf eine mit der Wiedergeburt bereits erlangte Vollkommenheit (Hfm.), geschweige denn auf prinzipiellen gnostischen Idealismus und Spiritualismus (de W., Bhns., Hltzm., vgl. Iren. adv. haer. II, 31, 2. Tert. de res. 19), oder gar speziell auf die Lehre Markions (Baur, vgl. Tert. adv. Marc. V, 10. Epiph. haer. XLII, 3) zu beziehen. Nach Sod. hatten sie die Meinung, das Millennium sei schon angebrochen, es gebe keinen Tod mehr, eine Wiederkunft Christi sei nicht mehr zu erwarten. Aber das kann doch nicht so ausgedrückt werden, dass die Auferstehung schon eingetreten sei.

die Wahrheit von Christo) oder irgend ein Teil derselben (Ambr.; vgl. Mck., Calv.) gemeint sein, was auch einen schiefen Gegensatz gegen die Umstürzung des Glaubens einiger V. 18 oder die καταστροφή dieser selbst V. 14 bilden würde, sondern nur die Erwählten Gottes, also die Gemeinschaft der wahren Christen (vgl. schon Chrys., Pelag., Est., de W., Hltzm., Lill., Krk., auch m. Lehrb. d. Bibl. Theol. § 109, b)*). Der Hinweis auf das unerschütterliche Feststehen dieses Grundstocks der Gemeinde lag um so näher, als mit den Anweisungen V. 14. 16 jede eigene Bemühung, einem weiteren Umsichgreifen jenes ἀνατρέπειν zu wehren, ausgeschlossen schien. — ἔχων τὴν σφραγίδα ταύτην) begründet die Aussage über den Bestand des θεμέλιος (vgl. Wies., Krk.); denn da die auf den Grundstein gesetzte Inschrift (vgl. Apk 21 14) nicht bloss als ein Eingegrabenes (de W.), sondern als ein Siegel, d. h. nach gangbarer Metapher (Röm 4 11. I Kor 9 2) als Beglaubigungsmittel bezeichnet wird, so kann dieselbe nur die Gewissheit des ἕστηκεν bestätigen sollen (vgl. Bhns., Plitt). Ganz willkürlich das Bild umdeutend Hfm.: weil sich Gott durch sie (die Inschrift) so zu ihm bekennt, dass er zu wissen tut, wie er den so begründeten Bau meint (vgl. Hth., Bck., Oost., ähnlich auch Sod.: zum Ausdruck bringend die Bedeutung des Grundsteins, vgl. Küb.). — ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ) wohl mit absichtlicher Anspielung an Num 16 5 LXX, was Hfm. vergeblich leugnet, weil die Übersetzung nicht genau dem Urtext entspricht, während Joh 10 14 (Oost., Bck., Bhns., Hltzm.) ganz fern liegt; denn ohne Frage ist der artikellose κύριος (1 18) nicht Christus (de W.), sondern Jehova (Hltzm.). Dass dieser Spruch etwas über die ihm (wahrhaft) Angehörenden (εἶναί τινος, wie I Th 5 5. 8) aussagt, beweist unwiderleglich, dass der θεμέλιος aus Personen besteht, und zwar aus den echten Gliedern der Gemeinde, deren Beständigkeit das Erkanntsein durch Gott verbürgt. Ganz willkürlich aber legt

*) Dass hier das Bild vom Fundament der Gemeinde, das darum gewählt ist, weil das Fundament eines Gebäudes fest bleibt, auch wenn die Mauern desselben einstürzen, anders gewandt erscheint als I Kor 3 10ff., hat garkeine Schwierigkeit (gegen Bhns.), da dort von einem zu erbauenden Gebäude die Rede ist, hier von einem längst bestehenden, aber vom Einsturz bedrohten, dort von der zu gründenden Gemeinde, hier von der gefährdeten, dort von der Empfängerin der Wahrheit, hier von ihrer Trägerin und Bewahrerin (I Tim 3 15). Auch Hfm., obwohl jede Deutung des θεμέλιος ablehnend, kommt der Sache nach auf die Erklärung von der Gemeinde heraus, während Hth. einen Gegensatz gegen das erst allmählich sich vollendende Gebäude einträgt. Die Deutungen von der christlichen Religion (Rsm., Hnr.), dem Glauben (Bng.), der göttlichen Gnade und Wahrheit (Bck.) oder dem tatsächlichen Grundverhältnis, worauf die Kirche ruht (Otto, Mllr.), entziehen sich jeder Kritik.

man in dieses ἔγνω ein novit amanter nec nosse desinit, sed perpetuo servat suos (Bng., Hth., Hltzm., Krk.), ein Walten Gottes, durch welches er zu erkennen gibt, wer sein eigen ist (Wies.), und sich nicht fremd zu ihnen stellt (Hfm.), eine tatsächliche Berufung und Anerkennung (Bck.) hinein; es bezeichnet vielmehr echt paulinisch (Gal 4 9. I Kor 8 3. Röm 8 29) das der göttlichen Erwählung vorgängige Erkannthaben der Erwählten (Sod.: Durchschauthaben), welche er eben nicht erwählt hätte, wenn er nicht als der Herzenskündiger sie als für die Heilsvollendung geeignet erkannt hätte, und welche er nun nicht mehr verstossen kann (Röm 11 2), sondern bei der Erkenntnis der Wahrheit und dem Glauben erhalten muss. — καί· ἀποστήτω ἀπὸ ἀδικίας πᾶς ὁ ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου) Die wahrhaft Gottangehörigen werden hier charakterisiert als die, welche seinen Namen als den ihres Gottes nennen, wofür Hfm. mit Recht auf Jes 26 13 LXX verweist (vgl. de W., Krk.). Die Aufforderung, von Ungerechtigkeit abzutreten, sich davon fernzuhalten (ἀποστῆναι ἀπό, II Kor 12 8), schliesst alles ein, was der Norm des göttlichen Willens zuwider ist, also zwar nicht gerade Irrlehre (Wies., Hth., Bhns.) oder Ketzerei (de W.), aber das irreligiöse Wesen (V. 16), welches von der Wahrheit abführt und zum Umsturz des Glaubens hinführt (V. 18). Vgl. Krk. Es ist aber bei den wahrhaft Gottangehörigen, sobald diese Aufforderung an sie ergeht, die Befolgung derselben als selbstverständlich vorausgesetzt, und eben darum erscheint durch sie das ἕστηκεν ebenso gesichert, wie durch die Deklaration des göttlichen ἔγνω, da mit dem Abtreten von aller ἀδικία auch die Versuchung zum ἀνατρέπεσθαι der πίστις entfernt ist*). — V. 20 stellt dem von den erwählten und darum standhaften Gliedern der Gemeinde Gesagten nun die aus V. 14. 18 sich ergebende Tatsache gegenüber, dass es in der Gemeinde auch

---

*) Die Rcpt. mit ihrem ονομα χριστου statt κυριου hat nur Min. für sich. Die zweite Inschrift hat weder mit Num 16 26 (Lill.), noch mit Jes 52 11 (de W., Wies., Hth.), weder mit Lk 13 27 (Hltzm.), noch gar mit Barn 4 (Bhns.) irgend etwas zu tun. An den Namen Christi zu denken (Wies., Hth. nach Beng.) erlaubt der Parallelismus nicht, und das ὀνομάζειν in Anrufen zu verwandeln (Hdrch.), ist wortwidrig. Schon de W. sagt, es liege auch hierin eine Beruhigung, dass die Gemeinschaft Christi vor dem Eindringen des Unheiligen gesichert sei. Dagegen geht die Inschrift nicht auf die Bedingung, unter welcher einer von Gott anerkannt wird (Wies., Bhns., vgl. der Sache nach auch Hfm., Bck.), sie drückt auch nicht den Trieb aus, der in allen Bekennern des Herrn wohnt (Otto, Hltzm.), sondern die Aufforderung zur Erfüllung einer Pflicht. Sobald man diese aber in den Gegensatz stellt zu dem Wort des Trostes in der ersten Inschrift (Hdrch., Hth., Hfm.), übersieht man, dass auch sie als zu dem Siegel gehörig bezeichnet wird.

andersartige Glieder gibt, deren Glauben wankend werden, und die somit selbst zu Falle kommen können*). Das Gleichnis ist aber nicht von einem Bauwerk und seinen Bestandteilen hergenommen, wie das Bild vom θεμέλιος V. 19, sondern von einem Hause (οἰκία, wie I Tim 5 13, vgl. I Kor 11 22) und seinem Hausrat, und zwar von einem grossen, weil dessen Hausrat ein reicherer und demnach auch mannigfaltiger ist. Ganz im Gleichnisbilde bleibend hebt nun der Apostel diese Mannigfaltigkeit nach zwei verschiedenen Gesichtspunkten hervor, indem in einem grossen Hause nicht nur (οὐ μόνον — ἀλλὰ καί, wie I Tim 5 13) goldene und silberne Geräte vorhanden sind (σκεύη, wie II Kor 4 7. Röm 9 21ff.), sondern auch hölzerne und tönerne (ὀστράκινα, nur noch II Kor 4 7), d. h. solche, die nach dem Stoff, aus dem sie bestehen (vgl. I Kor 3 12: χρυσίον, ἀργύριον — ξύλα), und demnach an Wert sehr verschieden sind. Dieselben beiden Arten werden nun aber auch nach ihrer Bestimmung unterschieden. Zu ἃ μέν, opp. ἃ δέ vgl. I Kor 11 21. II Kor 2 16, zu εἰς τιμήν — εἰς ἀτιμίαν Röm 9 21. Erg. ἐστίν. Es liegt in der Natur der Sache (gegen Hltzm., Bck.), dass die goldenen und silbernen Prunkgefässe zu ehrenvollem, d. h. natürlich sie (und nicht das Haus oder den Herrn, Hdrch., Mck., Mtth.) ehrendem Gebrauche bestimmt sind, die geringwertigen hölzernen und tönernen zu gemeinem Gebrauch, wozu vielfach sogar die Aufnahme von Schmutzigem und Unreinem gehört, der sie geradezu entehrt. Aus diesem Gleichnis erhellt die göttliche Ordnung, dass in dem Hause der Gemeinde es ausser den Erwählten solche gibt, die gleichsam aus anderen Stoffen gebildet und daher auch für ein anderes Ziel bestimmt sind als jene, nämlich die Glieder, die, sei es als Irrende, sei es als Verführte (vgl. Krk.), sich nicht bewährten **).

Kn. fasst V. 20 als redaktionelle Randbemerkung.

---

*) Obwohl diese Möglichkeit für Paulus auch in den älteren Briefen keineswegs ausgeschlossen ist, so hat der Apostel doch auf sie nirgends so wie hier reflektiert, sondern betrachtet alle Glieder der Gemeinde schlechthin als Erwählte und in Kraft der Erwählung Berufene (vgl. m. Bibl. Theol. § 92, a. Anm. 1). Offenbar waren es erst die Erfahrungen einer späteren Zeit, welche ihn veranlassten, darauf zu reflektieren, dass zwischen dem Grundstock der Gemeinde, den Erwählten, und zwischen der Gesamtheit der empirischen Glieder der Gemeinde zu unterscheiden sei. Daher eben sucht er diese Mischung verschiedener Bestandteile in der Gemeinde hier durch ein Gleichnis zu veranschaulichen und zu erklären.

**) Die neuerdings besonders von Hfm. verteidigte Beziehung der doppelten Partition auf verschiedene Arten von Gefässen widerspricht dem Wortlaut, da der Wechsel des Ausdrucks (ἃ μὲν — δέ) sich nur durch die Absicht der Rückweisung auf die erste Partition erklärt; sie hängt mit seiner willkürlichen Zerreissung des Kontextes zusammen,

V. 21. ἐὰν οὖν τις ἐκκαθάρῃ ἑαυτόν) folgert aus der in dem vorigen Gleichnisbilde liegenden und auch ohne ausdrückliche Deutung an sich klaren Beziehung desselben auf die Verhältnisse der Gemeinde, zwar nicht eine Warnung für Tim. (de W., Wies.), aber einen durchaus allgemein gehaltenen Satz darüber, woran man die echten Glieder der Gemeinde erkennen kann (Hth., Hfm.). Der Massstab dafür ergibt sich aber aus V. 19 und besteht, da man an sich nicht wissen kann, wen Gott als den Seinen erkannt hat, nur in der Befolgung der in der zweiten Siegelinschrift gegebenen Aufforderung. Vorausgesetzt ist dabei, dass keiner an sich völlig rein ist, sondern es nur werden kann, wenn er sich selbst völlig ausgereinigt haben wird (ἐκκαθαίρειν, nur noch I Kor 5 7) von allem, was noch von ἀδικία an und in ihm ist, und so das ἀποστήτω ἀπὸ ἀδικίας verwirklicht hat (vgl. Bck., Krk.). Obwohl der Ausdruck durch die Vorstellung eines Gerätes bestimmt ist, das erst recht brauchbar wird zu ehrenvollem Gebrauche, wenn es von aller Unreinheit gesäubert wird, so knüpft derselbe doch keineswegs mehr an V. 20 an, wo von dem Gegensatz reiner und unreiner Gefässe nicht die Rede war. Wohl aber geschieht dies in dem Zusatz ἀπὸ τούτων, der sich in echt paulinischer Prägnanz (vgl. Röm 7 2. 6. Gal 5 4. II Kor 11 3) an das Verbum anschliesst (gegen Hfm.): *sodass ihr durch diese Reinigung euch absondert von diesen,* d. h. von den durch das Gleichnisbild in V. 20 (wo, wie das μὲν — δέ zeigt, auf dem zweiten Gliede der Hauptnachdruck lag) dargestellten unechten Gliedern der Gemeinde. Natürlich ist nicht von den Irrlehrern und ihren Irrtümern (de W.) die Rede oder sonst irgendwie das ἀπὸ τούτων auf „solche Dinge" zu beziehen, von denen ja garnicht die Rede war. Im Gegensatz zu den zuletzt V. 20 als σκεύη εἰς ἀτιμίαν charakterisierten unechten Gliedern der Gemeinde wird nun von dem so bewährten Gliede gesagt: ἔσται σκεῦος εἰς τιμήν, und dieses

---

wonach kein Zusammenhang zwischen V. 19 und V. 20 sein soll; sie beruht auf einem unmethodischen Allegorisieren des Gleichnisbildes und trägt den dem Kontext ganz fremden Gedanken an reich und schwach begabte Christen ein. Ebenso willkürliches Allegorisieren ist die Beziehung auf die verschiedenen Abstufungen innerhalb der verschiedenen Klassen (Wies., Hth., vgl. Hltzm.), oder auf den Zweck des Hausherrn, dem beide Klassen dienen (de W., Plitt). Die Deutung des Gleichnisbildes geht natürlich nicht auf die Welt (Chrys., Theod., Pelag.), sondern auf die Gemeinde, wobei die speziellere Unterscheidung von der Kirche nach Wesen und Erscheinung (Wies.), im weiteren und engeren Sinne (de W.), als äussere Anstalt (Bck.) ganz fern liegt. Mit Unrecht denken de W., Bhns. ausschliesslich an den Gegensatz der rechtgläubigen Christen und der Irrlehrer. Eine Nachbildung von Röm 9 21 (de W., Hltzm., Bhns.) ist durch die völlig andersartige Tendenz dieser Stelle, die im Grunde de W. zugibt, ausgeschlossen.

Gerät bezeichnet als ein ἡγιασμένον, was nicht die Heiligung durch den Geist (Röm 15 16. I Kor 1 2) bedeuten kann (Wies.), schon weil diese eben nicht die Folge der Selbstreinigung ist, sondern nur die Folge der Aussonderung von allen nicht Gott wahrhaft Angehörigen und die dadurch erlangte Gottgeweihtheit (I Tim 4 5, vgl. I Kor 7 14). — εὔχρηστον) ausser 4 11 nur noch Phm 11, gehört natürlich mit τ. δεσπότῃ zusammen (gegen Hfm., der den Dat. zum Folgenden zieht), da auch in beiden anderen Stellen εὔχρ. einen Dat. bei sich hat und ἡτοιμασμ. ohnehin eine Näherbestimmung mit sich führt. Dass Paulus κύριος gesagt haben würde (Bhns., Hltzm.), ist eine ganz verfehlte Behauptung, da das Nachklingen des Bildes vom Hauswirt es mit sich bringt, dass der Herr, dem das Gerät nutzbar ist, als der Herr des Hauses (I Tim 6 1f.) bezeichnet wird. — εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν) vgl. II Kor 9 8. Bei dem dritten Attribut liegt der Nachdruck auf den mannigfaltigen Zwecken, zu welchen es bereit gestellt ist (ἡτοιμασμένον, vgl. I Kor 2 9). Mit der Erwähnung der ἔργα wird das Bild verlassen, und das Gerät ist als ein wirksames persönliches Werkzeug im Dienste Gottes gedacht. Aber nicht durch göttliche Bereitung (Bck.), sondern durch die Selbstreinigung ist dasselbe zu jedem guten Werke bereit gestellt*).

V. 22. τὰς δὲ νεωτερικὰς ἐπιθυμίας) ἅπ. λεγ. Diese jugendlichen Gelüste (vgl. I Tim 6 9) können nach dem Zusammenhange mit dem Vorigen unmöglich sinnliche Lüste, insbesondere geschlechtlicher Art sein; aber dieselben dürfen auch nicht nach Willkür auf Vergnügungssucht, Ehrsucht, Vorwitz, Dünkel und drgl. ausgedehnt (Chrys., Theod., vgl. de W., Wies., Hth., Bck., Bhns., Lill., Krk.), geschweige denn auf Neuerungssucht (Mosh.) gedeutet werden. Wohl ist Tim. verhältnismässig noch ein jüngerer Mann (I Tim 4 12); aber denkt man hier nur an Lüste, die der Jugend als solcher eignen, so ist kein Zusammenhang mehr erfindlich. Der Belehrung darüber, wie einer ein σκεῦος εἰς τιμήν wird, kann mit δέ nur die Warnung entgegengestellt werden vor einer verkehrten Art, wie man solche σκεύη εἰς τιμήν zu schaffen sucht**). Dann aber kann es sich

*) Das και vor ευχρηστον (Rcpt. nach CKLP) ist zu streichen. „Sichreinbewahren" (Hdrch., Mck., Mtth., de W.) heisst das Wort nicht, und dass das Sichreinigen nur in dem Sichabsondern besteht (Hth., Plitt, Bhns., Hltzm.), ist eine willkürliche Annahme. Da durch den doppelten Gegensatz in V. 20 nur ein und dasselbe abgebildet war, hat die Rückbeziehung des τούτων darauf garkeine Schwierigkeit (gegen Hfm., Kn., die aus völlig erkünstelten Bedenken gegen die gewöhnliche Verbindung „von dem an" übersetzen und die Worte zum Folgenden ziehen). Mit dem σκεῦος ἐκλογῆς (Act 9 15) hat das σκ. εἰς τιμήν nichts zu tun (gegen Hdrch.).

**) Handelte es sich wirklich um eine Anweisung des Tim., von

nur um Gelüste handeln, wie sie bei jüngeren unreifen Christen im Gegensatz zu gereifteren vorkommen (vgl. Hfm.); und diese müssen sich eben auf das Grundinteresse aller Christen, die Gemeinde zu bauen und alle ihre Glieder zu *σκεύη εἰς τιμήν* zu machen, beziehen. Es ist aber der unreifen Jugend, die sich noch grosse Erfolge zu erzielen zutraut, eigen, dass sie durch Eifern und Streiten die Irrenden und Schwankenden zurecht zu bringen sucht, wodurch doch nach V. 16ff. gerade den Verirrungen der Gegenwart gegenüber nichts oder nur das Gegenteil des Erstrebten erreicht wird. Der Ermahnung, diese Gelüste zu fliehen, tritt nun gegenüber das Ziel, wonach Tim. streben soll (*φεῦγε, δίωκε δέ*, ganz wie I Tim 6 11), und als solches wird, ähnlich wie V. 15, die Aufgabe genannt, zunächst für seine Person ein *σκεῦος εἰς τιμήν* zu werden, wie sie hier nur im Unterschiede von dem negativen *ἐκκαθαίρειν* V. 21 von positiver Seite her charakterisiert wird. Daher wird im Gegensatz zu der *ἀδικία* V. 19 gesagt, Tim. solle *δικαιοσύνην* erstreben, worauf dann, wie I Tim 6 11, die beiden Hauptstücke im Christentum folgen (*πίστιν, ἀγάπην*), und endlich mit spezieller Beziehung auf V. 21 (vgl. Bng., Hfm.): *εἰρήνην μετὰ τῶν ἐπικαλουμένων τὸν κύριον ἐκ καθαρᾶς καρδίας*. Allerdings liegt nämlich der Nachdruck auf diesem *ἐκ καθαρᾶς καρδίας* (I Tim 1 5), das nur bei denen stattfinden wird, die sich gänzlich gereinigt haben (Hfm.), und sie zu echten Gliedern der Gemeinde macht, welche, wie sie Gott als ihren Gott bekennen (V. 19), so Christum als den Herrn anrufen (Röm 10 12. I Kor 1 2). Es handelt sich nicht darum, dass Tim. in Gemeinschaft mit diesen nach Frieden trachten soll (Hdrch., Flatt), sondern, wie Hbr 12 14 (vgl. Röm 12 18) zeigt, um den Frieden mit ihnen*). Dieses schliesst freilich so wenig

---

welchen Dingen er sich speziell zu reinigen hat (Wies., Hth., Bck.), so wäre allerdings das *δέ* nicht einmal formell gerechtfertigt (Hltzm.), sondern ganz unbegreiflich; und folgte lediglich eine Ermahnung zu männlichem christlichem Verhalten (de W.), so fehlte wirklich jeder Zusammenhang (Plitt). Hfm. hat einen Versuch gemacht, einen wirklichen Zusammenhang von V. 22 mit dem Vorigen herzustellen; aber nach seiner falschen Auffassung von V. 20f. nur den im Kontext ganz haltlosen Gedanken herausgebracht, dass man nicht auf den Gegensatz von den goldenen und silbernen zu den hölzernen und tönernen Geräten, d. h. nicht auf glänzende Gaben und Leistungen sehen soll, sondern auf den von Geräten zur Ehre und Unehre, d. h. auf Reinheit der Gesinnung und des Wandels.

*) Das *παντων* vor *των επικαλουμ.* (Lchm., Treg. i. Kl. a. R., WH. a. R. nach ACFG sah. aeth.) ist der Einbringung aus Röm 10 12. I Kor 1 2 höchst verdächtig. — Von einem Gegensatz gegen die Irrlehrer (de W., Wies., Hth., Bhns., Hltzm.) ist hier garkeine Rede, aber noch weniger gegen die mit glänzenden Gaben Ausgerüsteten (Hfm.), sondern lediglich von den *σκεύη εἰς τιμήν*.

den Frieden mit anderen aus (gegen Chrys., Theod., vgl. de W., Hth.), dass vielmehr dieser Punkt eben darum hervorgehoben wird, weil die, welche für sich selbst das höchste Ziel in dem Frieden mit den gleichgesinnten *σκεύη εἰς τιμήν* sehen, unmöglich im Eifern und Streiten gegen die, welche es noch nicht sind, ihre Aufgabe sehen können, so sehr jugendliche Unreife dazu neigen möchte. Wie sich vielmehr gerade hieraus das Verhalten gegen sie bestimmt, zeigt das Folgende. — V. **23.** *τὰς δὲ μωρὰς καὶ ἀπαιδεύτους ζητήσεις παραιτοῦ*) bestätigt vollkommen, dass die *νεωτερικαὶ ἐπιθυμίαι* V. 22 in der Neigung bestanden, sich polemisierend auf die Untersuchungen (I Tim 1 4. 6 4) einzulassen, die man damals für das Mittel, zu besonders tiefen Erkenntnissen zu gelangen, hielt, und die der Apostel doch als leeres Gerede und unnütze Wortgefechte beurteilt (V. 14. 16). Denn was Tim. im Gegensatz zu dem nach V. 22[b] zu Erstrebenden sich gänzlich verbitten soll (I Tim 4 7), sodass er jedes Eingehen darauf ablehnt, kann doch nur dasselbe sein, worauf in wohlgemeintem, aber unreifem Eifer mit seiner Polemik einzugehen, die Lust ihn treiben würde, die er nach V. 22[a] fliehen soll. Übrigens erhellt hier aufs neue, dass es sich bei jenen *ζητήσεις* nicht um eine die Wahrheit leugnende Irrlehre handeln kann, deren Bekämpfung ja schlechterdings notwendig wäre, sondern um Untersuchungen über Fragen, welche die Heilswahrheit garnicht berühren (Krk.). Indem der Apostel die Eigenschaften derer, die dergleichen aufbringen, auf die *ζητήσεις* selbst überträgt, bezeichnet er sie als töricht (I Kor 1 25. 27), weil sie, obwohl alles wirklichen Wahrheitsgehalts entbehrend, sich doch als besondere Weisheit ausgeben (vgl. Röm 1 22. I Kor 1 20. 3 19), und als *ἀπαίδευτοι* (Prv 5 23), weil nur dem Unerzogenen die Anmasslichkeit eignet, Dinge wissen oder ergründen zu wollen, die nun einmal nicht zu ergründen sind (vgl. Bck.) *). — *εἰδώς*) wie I Tim 1 9, heisst auch hier nicht: indem du bedenken mögest (Hth., Mllr., Bhns., Hltzm.), sondern: *weil du weisst* (Hfm.). — *ὅτι γεννῶσιν*) metaphorisch, wie,

*) Auch hier hat nur Hfm. wirklich einen Zusammenhang herzustellen versucht; aber bei seiner völligen Missdeutung von V. 22 kommt er darauf hinaus, dass man bei diesen *ζητήσεις* Geistesgewandtheit und gelehrte Kenntnisse zeigen, also seine Vorliebe für glänzende Gaben und Leistungen befriedigen kann, wovon doch nirgends die Rede ist. Dass *ζητήσεις* hier für *ζητήματα* stehe (Bhns.) und so der Wortgebrauch schwanke (Hltzm.), ist eine ganz willkürliche Unterstellung. Die Bedeutung „ungeeignet, geistlich zu bilden" (Hdrch., Mck., Mtth., Hfm., vgl. Luther: unnütz) für *ἀπαίδευτος* im Gegensatz zu 3 16 (Bhns., Hltzm.) ist rein erfunden; auch geht es weder auf Ungelehrtheit (in der Schrift, vgl. Lill.), noch auf das, was eines gebildeten, wohlerzogenen Mannes unwürdig ist (Krk.), und ist nicht synonym mit *μωρός* (de W., Wies., Hth.).

freilich in sehr anderer Weise, I Kor 4 15. Phm 10. — μάχας) sind II Kor 7 5 Kämpfe mit äusseren Feinden, Jak 4 1 heftige Streitigkeiten; und so hier, da bei Erörterungen über Dinge, von denen man im Grunde nichts wissen kann, jeder eine andere Meinung haben und, je weniger er dieselbe in Wahrheit begründen kann, desto leidenschaftlicher verfechten wird. Daher das λογομαχεῖν V. 14, das, weil es die notwendige Folge jener ζητήσεις ist, den, der nach dem Frieden trachtet, notwendig bewegen muss, dieselben sich zu verbitten, statt sich auf Streiten und Disputieren über sie einzulassen. — V. **24.** δοῦλον δὲ κυρίου) ist wohl (vgl. Tit 1 1) ein Knecht Gottes (Hltzm.), nicht Christi (vgl. noch Lill., Krk.). Ihm ist Tim. in seinem amtlichen Tun untergeben, und er verlangt ganz andere Dinge von ihm als solches Streiten, in dem man doch besten Falls nur seine Überlegenheit und Disputierkunst zeigen kann (vgl. Hfm.). — οὐ δεῖ μάχεσθαι) wie Jak 4 2, mit Beziehung auf die μάχαι V. 23, weshalb die Giltigkeit des allgemeinen Ausspruchs sich von selbst beschränkt auf die Meidung solcher Kämpfe, wie sie dort gemeint sind. An sich ist Tim. ja ein στρατιώτης Χριστοῦ V. 3; und wenn es sich um die christliche Wahrheit handelte, so könnte ihm das Streiten nicht verboten sein. Übrigens bemerkt Hltzm. mit Recht, dass in dem Ausdruck ein leidenschaftliches Moment liegt, etwas von der unreifen Jugendlichkeit, wovor in V. 22 gewarnt war (Krk.), ohne dass man es darum nur auf Geist und Art des Streitens beziehen darf (de W., vgl. Luther: zänkisch sein). — ἀλλὰ ἤπιον) Nur noch I Th 2 7. Gemeint ist nicht einer, der mit sich reden lässt (Bck., Hltzm.), sondern einer, der jedermann freundlich zuredet. Diese von der Wortbildung (von επω) dargebotene Bedeutung darf nicht in die allgemeine väterliche Milde und Gütigkeit, liebreiche Freundlichkeit u. drgl. (Wies., Hth.) abgeschwächt werden, weil damit der Gegensatz zum leidenschaftlichen Streiten, wie es das Eingehen auf jene ζητήσεις erzeugen würde, verloren geht. Das πρὸς πάντας weist aber natürlich nicht darauf hin, dass er über den Parteien stehen soll (Wies.), sondern darauf, dass er nicht bloss denen, welche den Herrn aus reinem Herzen anrufen (V. 22), sondern auch allen anderen, also auch den in diese Lehrverirrungen Geratenen oder von ihnen Betörten mit freundlichem Wort zureden soll. — διδακτικόν) heisst freilich weder lehrtüchtig, wie I Tim 3 2 (Plitt), noch lehrwillig (Hfm.), oder gar beides (Hth., Hltzm.), sondern in Anlehnung an die erste allein der Wortbildung entsprechende Bedeutung: *lehrhaftig* (Luther), und bezeichnet einen, der mit seinem freundlichen Worte den anderen wirklich positiv zu belehren im stande ist (Bck., vgl. de W., der nur zu sehr an Unterricht denkt, während nach dem Kontext es sich vielmehr um Belehrung der

Irrenden handelt, was dem leidenschaftlichen Streiten und Disputieren nie gelingen wird). — *ἀνεξίκακον*) *ἅπ. λεγ.*, bezeichnet die geduldige Gelassenheit, die sich auch da nicht zum Eifern und Streiten bewegen lässt, wo man einem übel begegnet und ihn durch die Art des Widerspruchs dazu reizt (vgl. Sap 2$_{19}$). — V. **25.** *ἐν πραΰτητι*) vgl. I Kor 4$_{21}$. II Kor 10$_{1}$. Gal 5$_{23}$. 6$_{1}$, gehört nicht zum Vorigen (Luther), sondern zu *παιδεύοντα*, das ein strafendes Zurechtweisen bezeichnet, welches Besserung bewirken soll, aber nicht wie I Tim 1$_{20}$, sondern mit Worten. — *τοὺς ἀντιδιατιθεμένους*) Gemeint sind die, welche sich dem freundlich zuredenden und gelassen belehrenden Worte des *δοῦλος κυρίου* entgegensetzen. Ganz kontextwidrig ist es, hier an nichtchristliche Gegner zu denken (Hfm., Kn.); aber auch die gangbare Beziehung auf Irrlehrer, die weder in den richtig verstandenen *ἀντιθέσεις* I Tim 6$_{20}$, noch in der entgegengesetzten Anweisung über das Verhalten gegen die *ἀντιλέγοντες* Tit 1$_{9.13}$ begründet sein kann, ist mindestens zu enge. Gewiss können unter ihnen auch solche sein, welche an den Lehrverirrungen der Gegenwart sich beteiligen oder sich von ihnen haben imponieren lassen; aber charakteristisch ist es eben, dass sie unter die allgemeine Kategorie solcher gestellt werden, die in ihrem Hochmut oder ihrer Verranntheit in verkehrte Sinnesrichtungen allem freundlichen Zureden gegenüber widerspenstig sind, weil sie sich nicht wollen belehren lassen*). — *μήποτε*) c. optat., wie Lk 3$_{15}$, drückt die Erwartung aus, ob nicht etwa durch dies ihr *παιδεύειν* Gott sie das gewünschte Ziel erreichen lasse: *δῴη αὐτοῖς ὁ θεὸς μετάνοιαν*. Vgl. zum Ausdruck Act 5$_{31}$. 11$_{18}$, zur Sache Röm 2$_{4}$. Dass die Irrlehre aus *ἀδικία* hervorging (de W., Hth., Bhns.), folgt nur aus der gangbaren falschen Voraussetzung, dass hier ausschliesslich von Irrlehrern die Rede sei; die Sinnesrichtung, welche geändert werden muss, ist eben die in ihrem *ἀντιδιατίθεσθαι* sich ausprägende, und die Wahrheitserkenntnis, zu der die Sinnesänderung sie führen soll (*εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας*), kann weder

*) Die Erörterung V. 19—21, an die sich die Ermahnung V. 22—26 anschliesst, war nicht durch das über Leute wie Hymenaeus und Philetus Gesagte (V. 17f.) veranlasst, sondern durch die Erwähnung solcher, deren Glauben durch sie verstört war; das rein negative Verhalten gegen ihre *κενοφωνίαι* und *ζητήσεις*, das V. 16. 23 gefordert, war in keiner Weise geeignet, ein *ἀντιδιατίθεσθαι* hervorzurufen, und da von positiver Lehrverkündigung V. 22—24 garnicht (auch nicht in dem *διδακτικόν*) die Rede war, schliesst der Kontext jede Beziehung auf eine Opposition gegen die Lehre der Wahrheit aus. Die gangbare falsche Voraussetzung teilt auch Wies., obwohl er die sogen. Irrlehrer nur als „Kranke am Glauben" denkt, und mit ihr fällt der angebliche Widerspruch, den man hier mit Tit 1$_{9.13}$ findet, und den noch Hth. zu heben sich bemüht. — Rcpt. hat *πραοτητι* (EKL) und *δω* (EKLP) statt *δωη*.

die Erkenntnis der ihnen noch garnicht bekannten Heilswahrheit sein (Hfm.), noch die Überzeugung von der Wahrheit der kirchlichen Lehre im Gegensatz zur Irrlehre (so gew.), sondern nur die Erkenntnis des wahren Heilsweges (vgl. zu I Tim 2 4) und damit alles dessen, was not tut, um echte Glieder der Gemeinde zu werden (V. 21), und gegen dessen Vorhaltung sie sich bisher eigenwillig verschlossen haben. — V. **26.** *καὶ ἀνανήψωσιν*) gebildet wie *ἐκνήφειν* I Kor 15 34, heisst: *wieder nüchtern werden*, was Hfm., weil er auch hier an Nichtchristen denken muss, vergeblich leugnet mit Berufung auf Röm 7 9, wo das Comp. auch keineswegs ohne weiteres für das Simplex steht (vgl. z. d. St.). Die Sinnesrichtung, die sie ändern sollen, ist also auf eine Art von Rausch zurückgeführt, in dem sie nicht im stande sind, die Verkehrtheit derselben klar zu erkennen. Auch hier ist sicher an das verkehrte Erkenntnisstreben der Zeit mit gedacht, welches in der Beschäftigung mit den *ζητήσεις* und *κενοφωνίαι* V. 16. 23 und in dem Interesse, das die *ἀκούοντες* ihnen zu ihrem Schaden zuwendeten V. 14. 18, zu Tage tritt; aber es ist kein Grund, an sie allein zu denken, was der ganz allgemeinen Vorschrift für den *δοῦλος κυρίου* nicht entspricht. — *ἐκ τῆς τοῦ διαβόλου παγίδος*) geht hier, anders als I Tim 3 6f., auf die Schlinge, mit welcher der Teufel (Eph 4 27. 6 11) sie gefangen hat. Die Prägnanz der Konstr. (vgl. Win. § 66, 2) ist nicht anders als V. 21 (*ἐκκαθ. ἀπό*) und bedarf keiner Ergänzung von *καὶ ἐνσθῶσιν* (Hdrch., Hth.). Eine Vermischung zweier Bilder findet aber im Grunde nicht statt, da der Teufel als der gedacht ist, welcher sie dazu berückt hat, sich dem verkehrten Erkenntnisstreben oder irgend einer anderen *ἀδικία* (V. 19) zuzuwenden, also sie in seiner Schlinge gefangen hat und zwar so sehr, dass ihnen das nüchterne Urteil über diese Dinge verloren gegangen ist und sie einer Ernüchterung bedürfen. Ganz unmöglich aber ist die Verbindung mit dem folgenden Partizip (Mich., Hfm.), da die Vorstellung des Gefangenseins wohl auf die der Schlinge, in der man gefangen wird, aber nicht auf die der Errettung aus ihr führt. — *ἐζωγρημένοι ὑπ' αὐτοῦ*) vgl. Lk 5 10. Der Partizipialsatz erläutert einfach das Bild von der Schlinge, indem sie als solche, die vom Teufel gefangen sind und sich demnach in seiner Schlinge befinden, nur ernüchtert werden können, wenn sie zugleich aus dieser Schlinge befreit werden, während der Widersinn, dass sie bei Fortdauer der Gefangenschaft sich ernüchtern (Hfm., Hltzm.), doch ganz fern liegt. Das *ὑπ' αὐτοῦ* kann demnach nur auf den Teufel gehen (Luther, Mtth., de W., Hth., Oost., Plitt, Bck., Bhns.), nicht auf Gott (Theoph.) oder den *δοῦλος κυρίου* V. 24 (Bng., Mck., Wies., Ew., Hfm., Hltzm.), wogegen, abgesehen davon, dass dieser Begriff viel zu weit

zurückliegt, und das Bild vom ζωγρεῖν von selbst auf das von der Schlinge zurückweist, das part. perf. spricht, da dann das Part. die Tatsache ausspräche, welche das ἀνανήφειν bewirkt (was ζωγρηθέντες hiesse), und nicht „einen von da an bleibenden Bestand" (gegen Hfm.). — εἰς τὸ ἐκείνου θέλημα) dem ἐκ τῆς τ. δ. παγίδος korrespondierend (Hfm.), kann nicht zum Partizipialsatz (vgl. II Kor 10 5) gehören, da die Beziehung auf dasselbe Subjekt wie αὐτοῦ (de W., Hth., Plitt, Bck., Krk. u. a.) zwar nach Kühn. § 467, 12 möglich, aber der Wechsel des αὐτοῦ und ἐκείνου doch gänzlich unmotiviert wäre, und εἰς nicht willkürlich in κατά umgesetzt werden darf (Aret., Est.: nach Gottes Willen). Es kann nur zu ἀνανήψωσιν bezogen werden (Beza, Grot.), was garkeine Schwierigkeit hat, da ἐζωγρημ. ὑπ' αὐτοῦ für sich durchaus zur Erläuterung des Bildes genügt und garnicht „zu entblösst" stände (de W.). Aus ihrem Rausch ernüchtert kommen sie wieder dazu, den göttlichen Willen zu erfüllen, zu dessen Erkenntnis sie die Sinnesänderung geführt hat (V. 25).

Kap. III.

V. 1—9. Das Sittenverderben der Zukunft. — τοῦτο δὲ γίνωσκε ὅτι) ist nicht Erinnerungsformel (vgl. Röm 6 6), sondern macht auf die Wichtigkeit der mitzuteilenden Erkenntnis aufmerksam, die dem Tim. ganz neue Aufgaben stellt (δέ) *). — ἐν ἐσχάταις ἡμέραις) sind nicht die Tage der mit der ersten Erscheinung Christi begonnenen Endzeit (Bng., Hdrch., Lill.), sondern die letzten Tage des gegenwärtigen Weltlaufs (vgl. I Kor 15 52: ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι). — ἐνστήσονται) Während ἐνεστώς Röm 8 38. I Kor 3 22 im Gegensatz zu μέλλων das in der Gegenwart Eintretende bezeichnet (vgl. auch Gal 1 4), ist hier natürlich ein künftiges Eintreten gemeint. — καιροὶ χαλεποί) Schlimm (Mt 8 28) werden die Zeitläufte (I Tim 2 6. 6 15) sein wegen des im Folgenden geschilderten Sittenverderbens. — V. 2. ἔσονται γὰρ οἱ ἄνθρωποι) ganz allgemein die Menschen im grossen und ganzen nach dem herrschenden Zeitgeist (Küb., Krk.), nicht bloss einzelne (Luther), wie es allezeit war und ist, am wenigsten die 2 25f. ge-

*) Das γινωσκετε (Lchm. nach AFG) ist schwerlich etwas anderes als eine gedankenlose Einführung einer umfassenderen Applikation, die Hltzm., Bhns. verteidigen, um den Briefschreiber aus der Rolle fallen zu lassen. Kn. will das τε als paarige Konjunktion auffassen, dem freilich kein καί entspreche, auch nicht das in V. 5.

meinten (Mck.). Trotzdem reflektiert Paulus der Natur der Sache nach in einem Brief an Tim. (gegen Bhns.) nur auf die Menschen in der Christenheit (vgl. V. 5), da es von den Nichtchristen sich ja von selbst versteht, dass sie so sind (Röm 1 29ff.). Die Aufzählung der dann herrschenden Untugenden beginnt mit der Selbstsucht (*φίλαυτοι*, *ἅπ. λεγ.*), die nur das Ihre sucht (I Kor 10 24), und der Geldsucht (*φιλάργυροι*, vgl. I Tim 6 10), die nur darauf aus ist, Geld und Gut zu mehren; es folgen *ἀλαζόνες* und *ὑπερήφανοι*, die auch Röm 1 30 verbunden werden, da die Prahlerei, die überall die wirklichen oder vermeinten Vorzüge geltend zu machen sucht, und die Hoffahrt, die verachtend auf die anderen herabsieht, nur verschiedene Formen des Hochmuts sind. — *βλάσφημοι*) sind wohl nicht Gotteslästerer (Mtth.), da *βλάσφ.* diese spezielle Beziehung im Grunde nicht einmal I Tim 1 13 hat, und I Tim 1 20. 6 4 (vgl. Tit 3 2) ohne Frage auf schmähsüchtiges Lästern von Menschen gehen. Willkürlich bezieht es Hfm. speziell darauf, dass man dem Nächsten die Ehre nimmt, die er bei Gott hat. Es folgt nun der Ungehorsam gegen die Eltern (*γονεῦσιν ἀπειθεῖς*, wie Röm 1 30), womit sich die Undankbarkeit gegen Wohltäter überhaupt verbindet (*ἀχάριστοι*, wie Lk 6 35), und die Impietät, die nichts für heilig achtet (*ἀνόσιοι*, wie I Tim 1 9). — V. 3. *ἄστοργοι*) weist, wie Röm 1 31, auf den Mangel natürlicher Liebe hin (Hfm.: wer die Stimme des Blutes erstickt). — *ἄσπονδοι*) das Röm 1 31 unecht, bezeichnet solche, die keinen Bund schliessen wollen (Luther: unversöhnlich) oder den geschlossenen nicht halten. Ganz willkürlich Hfm.: wer sittlichen Rechtsgefühls bar ist. — *διάβολοι*) geht, wie I Tim 3 11, auf jede böse Nachrede, nicht bloss die erlogene, weshalb Hfm. ganz willkürlich an solche denkt, die das Gefühl für Wahrheit in sich ertötet haben. Sod.: „versucherisch", dies entspreche dem NTlichen Begriff des Satan! Doch s. z. I Tim 3 11. Tit 2 3. — *ἀκρατεῖς*) nur hier (doch vgl. I Kor 7 5: *ἀκρασίαν*), bezeichnet den Unenthaltsamen, der seinen Lüsten den Zügel schiessen lässt, verbunden mit *ἀνήμεροι* (*ἅπ. λεγ.*): ungezähmt, der auch nicht von aussen her seinen Lüsten Zügel anlegen lässt, nicht gerade: grausam, unmenschlich (Oec., de W., Hth., Bhns.). — *ἀφιλάγαθοι*) *ἅπ. λεγ.*, ohne Liebe zum Guten (Luther: ungütig), nicht gerade per meiosin für: alles Guten Feind (Theoph., de W., Krk.). — V. 4. *προδόται*) wie Lk 6 16. Act 7 52, sind Verräter, welche solche, die ihnen nahe verbunden (nicht gerade Mitchristen, wie Hdrch. will, oder gar die Wahrheit: Mck.), den Feinden preisgeben. — *προπετεῖς*) geht nach Act 19 36 auf die unbesonnene Eile, mit der sie sich ins Bösestun stürzen. Zu bestimmt Wies.: rücksichtslos, Hth.: tollkühn; zu matt Hfm., Hltzm.: unbedacht. Das damit verbundene *τετυ-*

φωμένοι heisst wohl einfach: *umnebelt* von böser Leidenschaft, sodass man auch deshalb nicht sieht, wohin man auf seinen bösen Wegen gerät. Ein Grund, es speziell auf Aufgeblasenheit zu beziehen, wie es I Tim 3 6. 6 4 der Kontext fordert (so gew., vgl. de W., Wies., Hth., Ew., Bck., Hltzm., Küb.; Kn.: mit Dunst angefüllt), liegt hier nicht vor; ganz willkürlich Hfm., Bhns.: verdummt. — φιλήδονοι μᾶλλον ἢ φιλόθεοι) beide Worte nur hier mit absichtsvollem Gleichklang: *lustergeben mehr als gottergeben* (Otto). Zu μᾶλλον ἤ vgl. I Tim 1 4.

Bei dieser Schilderung an Irrlehrer zu denken (Bhns., Hltzm. p. 426), gibt der Kontext auch nicht die mindeste Veranlassung. Es ist „ein neues Heidentum", das in die Christenheit eindringt, daher die Anklänge an Röm 1 29—31, die übrigens viel zu schwach sind, um an Nachahmung (de W., Bhns., Hltzm.) zu denken. Echt paulinisch entbehrt die Aufzählung, wie dort, jeder Disposition. Die Teilung in eine 5-, eine 6-, und eine 7gliedrige Reihe, die aus 4 und 3 Stücken besteht (Hfm.), ist eine ganz willkürliche; denn wenn die ersten fünf Eigenschaften das gemein haben sollen, dass der Mensch nur sich selbst gelten lässt, so ist das jedenfalls für die φιλάργυροι und βλάσφημοι nichts Spezifisches; dass die 6 folgenden auf Unterdrückung des sittlichen Gefühls beruhen und deshalb unnatürlich sind, passt jedenfalls auf ἄσπονδοι und διάβολοι nicht, und die Beziehungen, die Hfm. zwischen den letzten 7 sucht, sind ganz erkünstelt. Auch Bhns. sucht vergeblich nach einem festen Gedankengange. Die Trennung der διάβολοι von den βλάσφημοι, der ἄστοργοι von den ἀπειθεῖς, der unmotivierte Eintritt des ganz allgemeinen ἀνόσιοι und ἀφιλάγαθοι wie des ganz speziellen ἄσπονδοι und προδόται zeigt zweifellos, dass hier eine prämeditierte Disposition nicht vorliegt, wenn auch im einzelnen vielfach die Ideenassoziation noch klar ist und der Abschluss mit φιλήδονοι treffend dem Beginn mit φίλαυτοι entspricht. Sod. erkennt in der Lasterreihe eine Zusammenstellung von Paaren.

V. 5. ἔχοντες μόρφωσιν εὐσεβείας) zeigt deutlich, dass trotz der starken Ausdrücke, die immerhin noch wesentlich anders sind als etwa I Tim 1 9ff., es sich um solche handelt, die sich noch als Christen ausgeben, die äusseren Formen christlichen Lebens mitmachen, sofern sie eine Ausgestaltung (vgl. Röm 2 20) von Frömmigkeit haben, d. h. in ihrer äusseren Lebensgestaltung sich immer noch (trotz dieser bösen Eigenschaften) Frömmigkeit darstellt. An Askese zu denken (Hfm.), liegt völlig fern. — τὴν δὲ δύναμιν αὐτῆς ἠρνημένοι) Gemeint ist die Wirkungskraft der Frömmigkeit, welche das Gegenteil der geschilderten Charakterzüge hervorbringen würde, und welche sie daher in ihrem tatsächlichen Sinn und Verhalten nicht anerkennen als das, was sie ist, sondern verleugnen (2 12.

vgl. I Tim 5 8). — καὶ τούτους ἀποτρέπου) nur hier; wohl noch stärker als ἐκτρέπεσθαι I Tim 6 20, bezeichnet es eine mit Abscheu verbundene Abwendung von ihnen, welche auch die 2 24f. charakterisierte Bemühung, sie zur Besserung zu bringen, die Paulus offenbar bei ihrer namentlich durch den letzten Zug ins Licht gesetzten Beschaffenheit für vergeblich hält, ausschliesst (vgl. Wies., Krk.). Da Paulus die letzten Zeiten (V. 1) für nahe bevorstehend hält, sodass Tim. jedenfalls sie noch erleben wird (was Küb. bestreitet), ist diese Weisung für ihn völlig angemessen *).

V. 6. ἐκ τούτων γάρ εἰσιν) vgl. Kol 4 9. I Kor 12 15f. Dass die im Folgenden charakterisierten Leute ihrer Art und Gesinnung nach bereits zu jenen Menschen der Zukunft gehören, ist nicht der Grund, weshalb Paulus die Weisung V. 5 gab (s. d. Anm.), sondern begründet diese Weisung, sofern über sie dem Tim. von vorn herein gewiss sein muss, dass man von ihnen sich abwenden muss, weil bei solchen Leuten alle Versuche, sie zu bessern, vergeblich (V. 8) und unnötig (V. 9) sind. Dass diese Leute sich so anstellten, als ob sie mit Tim. im besten Einvernehmen ständen, und sich an ihn herandrängten (Hfm.), ist eine ebenso willkürliche Annahme, wie dass sie neben oder ausser dem gemeindlichen Leben standen (Hfm., vgl. Otto). Freilich sind es auch nicht eigentlich Irrlehrer (de W., Hth. u. d. m.), sondern es sind Leute, die für ihre vom Mittelpunkt des religiösen Lebens weit abliegenden ζητήσεις 2 23 Propaganda machen und durch die Art, wie sie es tun, zeigen, dass bei ihnen jedes wahre religiöse Interesse bereits untergegangen und ihre Propaganda keine Wirkung wahrer Frömmigkeit (V. 5) ist. — οἱ ἐνδύνοντες εἰς τὰς οἰκίας) bezeichnet wohl nicht das Heimliche (Hth., Bhns., Krk.), Versteckte (Wies.) oder Unberechtigte (Hltzm.) ihres Treibens, sondern die Geschicklichkeit, mit welcher sie sich den Zugang zu den Häusern zu verschaffen wissen. Sod. vergleicht Jud 4. — καὶ αἰχμαλωτίζοντες)

*) Abgesehen von denen, welche annehmen, dass der Falsarius aus der Rolle falle und die vom Standpunkte des Paulus aus als zukünftig bezeichnete Erscheinung jetzt als eine für ihn bereits gegenwärtige verrate (Hltzm.), oder dass er V. 1f. eine alte den Lesern bekannte Weissagung anziehe, die er in seiner Gegenwart erfüllt sieht (Bhns.), erklärt man diese Weisung gewöhnlich daraus, dass der Verf. in einzelnen Erscheinungen schon die Zukunft, von der V. 1ff. geredet, angebrochen sieht, und findet dann in V. 6 eben nur die Begründung, weshalb er eine solche Weisung geben könne (Wies., Hth., Lill., Krk.). Allein dann hat Hfm. gegen Wies. Recht, dass die letzten Worte nur den Übergang zum Folgenden bilden und mit dem Vorigen nicht mehr im Zusammenhang stehen; dann müsste aber eben nicht τούτους, sondern τοιούτους stehen (vgl. de W., der einfach „solche" übersetzt).

vgl. Röm 7 23. II Kor 10 5. Wie schon in dem ἐνδύνοντες, liegt in dem Ausdruck, der auf Kriegsgefangene hinweist, eine gewisse Ironie, noch mehr in der Bezeichnung der Objekte durch das Diminutiv γυναικάρια (ἅπ. λεγ.) als schwache, leicht verführbare Weiblein, welche gefangen zu führen allerdings keine grosse Kampfesanstrengung, sondern nur einschmeichelndes Wesen und listiger Gebrauch solcher Mittel notwendig ist, wie sie bei ihnen nach ihrer im Folgenden geschilderten Eigentümlichkeit am leichtesten verfangen *). — σεσωρευμένα) nur noch Röm 12 20 in einem Citat (doch vgl. Barn 4 6: ἐπισωρεύειν). Absichtlich starker Ausdruck für das Beladensein (eigentl. überhäuft) mit Sünden, deren drückendes Schuldgefühl sie antreibt, in religiösen Bestrebungen Beruhigung zu suchen. Wenn sie aber daneben als ἀγόμενα (Röm 8 14) ἐπιθυμίαις (I Tim 6 9) ποικίλαις (vgl. Hbr 2 4. Jak 1 2. I Pt 1 6) bezeichnet werden, was doch nach Tit 3 3 gerade das Charakteristikum des vorchristlichen Zustandes ist, so ist klar, dass diese Weiblein entweder überhaupt als nicht christlich gedacht sind, und jene Schleicher für das, was ihnen Christentum heisst, auch ausserhalb der Gemeinde Propaganda machen, oder dass ihr nominelles Christentum an ihrem Umgetriebenwerden von mannigfaltigen Lüsten nichts geändert hat, jedenfalls aber, dass ihr Verlangen nach Entlastung vom Schuldgefühl keineswegs verbunden ist mit dem Entschluss, ihren Lüsten zu entsagen. Das aber eben macht sie der Verführung durch Lehrer zugänglich, welche ihnen die Beruhigung geben, sich mit religiösen Fragen zu beschäftigen, und doch, da die religiösen Spekulationen mit einer im Leben wirksamen Frömmigkeit garnichts zu tun haben, ihnen erlauben, sich ruhig weiter ihren Lüsten hinzugeben (Krk.). — V. 7. πάντοτε μανθάνοντα) Natürlich sind nicht verschiedene Arten von γυναικάρια gemeint (Mosh.), sondern gerade jenem Verlangen nach religiöser Anregung, das mit unbereuten und ungebrochenen Lüsten Hand in Hand geht, ist es charakteristisch, immerfort (πάντοτε, wie Röm 1 10 und häufig bei Paulus) zu lernen (μανθάνειν, wie I Kor 14 35), was man übrigens nicht auf den blossen Trieb, sich angenehm zu unter-

*) Dass dergleichen Bemühungen um Frauen von den Kirchenvätern den Gnostikern schuld gegeben werden (Iren. adv. haer. I, 13, 3. 6. Epiph. haer. XXVI, 11), beweist natürlich nicht, dass der Verf. solche im Auge hat (Hdrch., Baur, de W., Hltzm., Bhns.), da es die aus psychologischen Gründen sich am leichtesten darbietende Form einer ungesunden religiösen Propaganda ist, und die Kirchenväter sich eben vielfach an den Ausdruck unserer Briefe anschliessen. Kn. denkt an die Damen der höchsten Gesellschaftskreise Roms, spez. des kaiserl. Hofes, wie Poppaea. — Die Rcpt. hat statt αιχμαλωτιζοντες die Form — ενοντες (EKL) und nur nach Min. den Art. vor γυναικ.

halten, auf geistige Zerstreuungssucht zurückführen darf (Hth., Hfm., Hltzm.), da der Druck des Schuldgefühls bei ihnen ein gewisses religiöses Bedürfnis erzeugt, aber ein rein theoretisches, weil sie wahrhaft Busse tun nicht wollen. Daher eben fügt Paulus als sein Urteil hinzu, dass sie dabei doch niemals (*καὶ μηδέποτε, ἅπ. λεγ.*) zu Wahrheitserkenntnis gelangen (*εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν*, vgl. I Tim 2 4) können (*δυνάμενα*, vgl. Röm 15 14), weil Wahrheitserkenntnis im Sinne des Apostels in Erkenntnis des wahren Heilsweges besteht (vgl. zu 2 25), den diese Lehrer nicht predigen und von dem jene auch nichts hören wollen, weil derselbe mit aufrichtiger Busse anhebt. Wer sein Ziel in der Gewinnung solcher Weiber für sich und seine Lehre sucht und findet, der kann freilich kein wahres religiöses Interesse bei seiner Wirksamkeit haben und keine *δύναμις εὐσεβείας* erweisen.

V. 8. Mit Recht bemerkt Hfm., aus dem *δέ* erhelle, dass die Schilderung jener Verführer nicht fortgesetzt wird (Hth., der ganz wunderlich hier einen Gegensatz zu V. 6f. findet); es wird aber auch nicht bloss etwas von ihnen ausgesagt, was ihr Treiben in das rechte Licht stellt, sondern etwas, was näher erläutert, inwiefern Tim. an diesen, den Scheinfrommen der Zukunft ihrer ganzen Art nach angehörigen, Leuten sehen kann, dass man sich von ihnen gänzlich abwenden muss, nicht bloss, um die Meinung nicht aufkommen zu lassen, dass zwischen ihm und ihnen kein Unterschied sei (Hfm.), woran doch niemand denken kann, sondern weil bei ihnen jeder Versuch, sie auf bessere Wege zu leiten, erfolglos wäre (vgl. 2 16f. 22f.). — *ὃν τρόπον*) wie Mt 23 37. Act 1 11, ganz dem paulinischen Gebrauch von *τρόπος* (Röm 3 2. Phl 1 18. II Th 2 3) entsprechend. — *Ἰαννῆς καὶ Ἰαμβρῆς*) hiessen nach jüdischer Tradition (vgl. Targ. Jonathan zu Ex 7 11) die ägyptischen Zauberer, welche nach Ex 7 11f. 22 die Wunder des Moses nachäfften und dadurch die Verstockung Pharao's herbeiführten. Gewiss braucht deshalb der Verf. die Namen nicht aus einem apokryphischen Buche entlehnt zu haben, wie Orig. tract. 35 in Matth. will; und so richtig es ist, dass er die geschichtliche Richtigkeit derselben nicht verbürgen will (Hfm.), so zweifellos hat er sie doch, eben weil sie traditionell waren, für richtig gehalten. — *ἀντέστησαν Μωϋσεῖ*) ganz wie Gal 2 11. Röm 13 2. Eben dadurch, dass sie durch die Nachäffung seiner Wunder die Beweiskraft derselben für seine göttliche Sendung und damit die Wirkung seines Auftretens zu vereiteln strebten, leisteten sie ihm Widerstand. — *οὕτως*) in Korrelation zu *ὃν τρόπον*, wie Act 27 25 zu *καθ' ὃν τρ.* — *καὶ οὗτοι ἀνθίστανται τῇ ἀληθείᾳ*) Bei dieser ausdrücklichen Hervorhebung des Vergleichungspunktes ist es ganz willkürlich, den-

selben zugleich in ihrem Schicksal V. 9 (Wies., vgl. Bhns., Hltzm.) oder in der Art und Weise ihres Widerstandes, d. h. in der Anwendung magischer Künste (de W., Hth.), in der Nachäffung der Wahrheit (Bck.) oder in dem „Schwindel" zu suchen, auf dem ihre Lehren beruhten (Bhns.) *). Auch hier handelt es sich freilich nicht um Bestreitung apostolischer Lehre, also um Irrlehre (vgl. zu ἀντιδιατιθ. 2 25), sondern um ein bewusstes und geflissentliches Streben der V. 7f. geschilderten Proselytenmacher, mit ihren ganz andersartigen Mitteln zu erreichen, was Tim. mit der Verkündigung der Wahrheit erreichen will, und so „die, welche sie an sich ketten, für die evangelische Wahrheit unempfänglich zu machen". Dass es keinen Sinn hat, solche noch mit Sanftmut zurechtweisen zu wollen (2 25), dass man sich vielmehr von ihnen nur mit Abscheu abwenden kann (V. 5), liegt auf der Hand. Die völlige Vergeblichkeit jedes Versuches, den man zu ihrer Besserung machen könnte, wird aber noch ausdrücklich angedeutet durch ihre Charakteristik als ἄνθρωποι κατεφθαρμένοι τὸν νοῦν (vgl. I Tim 6 5, wo nur διεφθαρ. steht statt des ἅπ. λεγ. κατεφθαρ.). Eben weil sie am νοῦς als dem Organ für das Verständnis des Göttlichen zerrüttet sind, wie sich an dem V. 6f. geschilderten Treiben zeigt, ist garkeine Aussicht mehr, dass sie für irgend eine Zurechtweisung empfänglich seien. — ἀδόκιμοι περὶ τὴν πίστιν) charakterisiert nur von einer anderen Seite her ihre Unverbesserlichkeit, was auch Hfm. übersieht, der die Bedeutung des κατεφθ. τ. ν. richtig fasst. Jeder Besserungsversuch ist ja eine Probe, ob nicht der Glaubensgrund noch gesund genug ist, um mit Anknüpfung an denselben den Verirrten wieder zurechtzubringen. Bei wem aber bereits konstatiert ist, dass er unprobehaltig (I Kor 9 27. II Kor 13 5—7) ist in Ansehung des Glaubens (vgl. I Tim 1 19. 6 21), bei dem fehlt eben jeder Anknüpfungspunkt für einen solchen Versuch (Krk.). Nicht „vage Merkmale" (de W.) der Leute, die er meint, werden hier gegeben; denn nach V. 6f. konnte Tim. nicht im Zweifel sein, auf welche Personen er ziele, sondern eine Rechtfertigung dafür, dass er

*) Damit wäre an sich nicht ausgeschlossen, dass gerade dieses Beispiel von Widersachern der Wahrheit gewählt ist, weil auch sie durch magische Künste die geheimniskrämerische Weisheit, die sie vortrugen, zu bewahrheiten suchten (vgl. Wies.), vorausgesetzt, dass sich kein anderer Grund für die Wahl dieses Beispiels finden liesse (doch vgl. zu V. 9). Hier aber handelt es sich jedenfalls nur um ein bewusstes Streben, „das apostolische Zeugnis unwirksam zu machen" (Hfm., Krk.), wie jene Zauberer das des Moses. — FG it. vg. go. Orig. int. Cyp. haben μαμβρης, die in der jüd. Tradition (Buxtorf, lex. Talm. p. 945 ff.) umlaufende Parallelform des Namens. S. WH. II, app. p. 135.

sie als Beispiele solcher hingestellt hat, mit denen man sich ihrer Unverbesserlichkeit wegen garnichts mehr zu tun machen soll. Dass dabei die Sache nicht Schaden leidet, zeigt das Folgende. — V. 9. ἀλλ᾽) aber, obwohl man bei so dezidiertem Widerstande gegen die Wahrheit es erwarten sollte. — οὐ προκόψουσιν ἐπὶ πλεῖον) Die schwerlich unabsichtliche Wiederholung der Worte aus 2 16 schliesst ebenso aus, dass dieselben sich hier auf andere Personen beziehen wie dort (Wies., der dort nur Kranke am Glauben, Hfm., der dort gerade widerchristliche Irrlehre findet), wie dass zwischen beiden Stellen ein offenbarer Widerspruch vorliege (de W., Hltzm.), den man auch einem Falsarius nicht zutrauen darf. Dass sie nach kurzer Blüte bald ein Ende finden werden (Hth. nach Chrys., vgl. Bhns.), steht freilich weder hier noch dort; denn dort ist, wie das hinzugefügte ἀσεβείας und der richtig verstandene Vers 17 zeigt, lediglich von ihrer inneren Entwickelung die Rede, hier, wie die Begründung zeigt, von ihrem äusseren Erfolge, wie schon Pfldr. anerkannte (vgl. Krk.). Von einem Widerspruch mit 3 1ff. kann aber garkeine Rede sein, da ja die Proselytenmacher 3 6f. nicht als die Urheber des Sittenverderbens der Endzeit eingeführt sind, sondern als solche, bei denen sich bereits dieselbe kraftlose Scheinfrömmigkeit zeigt, und deren Jagd nach den dort charakterisierten Weiblein bereits lehrt, wie wenig Erfolg sie sich selbst zutrauen. — ἡ γὰρ ἄνοια αὐτῶν) nur noch Lk 6 11, bezeichnet nicht den Widersinn ihrer Lehre (Wies.) oder ihr Verfahren bei Ausbreitung derselben (Hth.), nicht einmal die Verderbtheit ihres Sinnes (de W.), sondern die Sinnlosigkeit ihres ganzen Unternehmens, „dass sie sich als fromme Leute gebärden und zu christlicher Erkenntnis anleiten wollen, während sie aller Frucht der Frömmigkeit bar sind und die von ihnen Beratenen bei ihren Sünden belassen“ (Hfm., vgl. Krk.). — ἔκδηλος ἔσται πᾶσιν) nur hier; doch vgl. πρόδηλ. I Tim 5 24f.: „die Handgreiflichkeit dieses Widersinns wird sie keinen weiteren Erfolg gewinnen lassen“, Hfm. — ὡς καί) vgl. Röm 9 25. I Kor 7 7. 9 5. — ἡ ἐκείνων) sc. ἄνοια. Erst hier tritt also die Reflexion darauf ein, dass es auch die ägyptischen Zauberer nicht weit brachten, sofern ihre Ohnmacht dem Moses gegenüber bald genug offenbar ward (Ex 8 14f. 9 11). Liegt aber in dieser Parallele ein Grund, weshalb Paulus gerade die ägyptischen Zauberer als Analogon wählte, so wird dadurch allerdings zweifelhaft, ob gerade von diesen Proselytenmachern gebrauchte magische Künste diese Auswahl veranlassten (vgl. zu V. 8).

V. **10—17.** Ermahnung des Tim. im Blick auf diese Zukunft. σὺ δέ) wird allgemein im Gegensatz zu den V. 6—9 besprochenen Personen, den sogen. Irrlehrern, genommen,

obwohl doch im Folgenden nichts genannt ist, was einen charakteristischen Gegensatz gegen sie bildet, und die Hinweisung auf das Sittenverderben der Zukunft dann ganz abgerissen stehen bliebe. Vielmehr wird die Ermahnung, sich gänzlich von solchen Scheinchristen, wie sie der Apostel in der Zukunft überhandnehmen sieht, abzuwenden (V. 5), die ja in V. 6—9 nur begründet wurde (Krk.), unterstützt durch einen Hinweis darauf, wie er vom Beginn seines Christenlebens an eine durchaus entgegengesetzte Richtung genommen habe. — παρηκολούθησας) kann natürlich weder auf die Augenzeugenschaft des Begleiters gehen (Chrys., Oec., Theoph., Grot.), noch auf ein Nachgehen, wodurch man zur Kenntnis von etwas gelangen will (Theod., Pelag., Luther, Mosh. u. a. nach Lk 1 3), was weder zu den im Folgenden genannten Dingen passt, die auch die Bedeutung imitari (de W.) ausschliessen (vgl. bes. V. 11), noch zum Aor., der nicht auf ein dauerndes Verhalten, sondern jedenfalls auf eine einzelne abgeschlossene Tatsache der Vergangenheit hinweist *). Das ist aber nicht sein Eintritt als Apostelgehilfe (Wies., Otto und im wesentlichen doch auch Hth., Hfm., die an seine Annahme zum Berufsgefährten denken), worauf der Kontext nicht führt, sondern seine Bekehrung zum Christentum, bei der er sich dem Paulus als Schüler anschloss (Krk.), um fortan durch alles, was er an ihm sah, sich in seiner gesamten Lebensrichtung bestimmen zu lassen (vgl. II Mak 9 27). — τῇ διδασκαλίᾳ) ist nicht die Lehrweise (Bck.), wie I Tim 4 13. 16. 5 17, sondern die Lehre ihrem Inhalt nach, wie I Tim 1 10. 4 6. 6 1. 3, sofern dieselbe für seine Lebensrichtung normgebend war, und durch die ganze Lebensführung des Apostels (τῇ ἀγωγῇ, im NT. nur hier, vgl. Est 2 20) in ihrer normgebenden Bedeutung ihm zum Vorbilde hingestellt wurde. Dass μου zu allen folgenden Dativen gehört, und nicht von nun an die Dative sagen, in welcher Beziehung Tim. ihm gefolgt sei (Mck.), zeigt V. 11, und ist von allen neueren anerkannt. — τῇ προθέσει) ist, wie Act 11 23, der Vorsatz, der der Lebensführung

*) Die Rcpt. hat statt des Aor. das Perf. παρηκολουθηκας. — Der etwas andere, wenn auch durchaus analoge Sinn, in dem das Verb. I Tim 4 6 steht, ergibt sich lediglich aus dem dortigen Kontexte, von dem sich der unsrige gerade dadurch unterscheidet, dass nicht von der Lehrtätigkeit des Tim. die Rede ist, weshalb aber eben das σύ keinen Gegensatz gegen die Lehrverirrungen V. 6—9 involvieren kann. Wohl aber liegt ein solcher in dem mit Nachdruck voranstehenden μου, dessen Nachdruck, wenn man in σὺ δέ den Gegensatz zu dem V. 6—9 Besprochenen findet, durchaus nicht zu erklären ist. Nicht Leuten wie den V. 6—9 Geschilderten, die ja selbst ihrer Art nach schon zu den Scheinfrommen der Zukunft gehören, ist er in seinem Verhalten gefolgt, sondern dem Apostel, weshalb er eben notwendig im entschiedenen Gegensatz zu diesen stehen muss.

zu Grunde liegt (Hth., Krk.). Eingetragen wird die Entschlossenheit, mit der er ihm treu blieb (de W.), die Entschiedenheit, mit der er es darauf absah (Hfm.), sowie die Planmässigkeit desselben (Bck.). Es kann hinter ἀγωγῇ wohl nur angefügt sein, weil der Apostel sich bewusst ist, auch beim besten Streben in seiner Lebensführung doch noch nicht überall seinem Vorsatz nachgekommen zu sein und daher nur diesen als schlechthin normgebend bezeichnen zu können. — τῇ πίστει) ist weder Treue gegen die göttliche Wahrheit (Bck.), noch die Glaubenszuversicht in der Ausführung seines Vorsatzes (Hfm.), sondern, wie 2 22, der Glaube im gewöhnlichen Sinne. Dass hier τῇ μακροθυμίᾳ vor τῇ ἀγάπῃ steht, wie II Kor 6 6, kann natürlich nicht veranlassen, an die Langmut zu denken, welche auf den Erfolg (Hfm., Bck.) oder auf die Erfüllung der Christenhoffnung (Mck. nach Hbr 6 12) warten kann. Auch I Kor 13 4 ist das μακροθυμεῖν die erste Erweisung der Liebe, die Hth. und Wies. ungenau mit der Sanftmut verwechseln, welche sich nicht reizen noch erbittern lässt, während das Spezifische an ihr die Ausdauer in der Liebesgesinnung ist, womit sie die Unbill der anderen dauernd trägt (I Tim 1 16); dabei ist natürlich am wenigsten an Irrlehrer speziell (de W. nach Theoph.) zu denken. Treffend folgt dann die Liebe selbst in ihren positiven Erweisungen, und dann, wie I Tim 6 11, die Geduld (τῇ ὑπομονῇ), die übrigens keineswegs bloss auf das sich bezieht, was ihm von Gegnern widerfuhr (Hfm.), sondern auch auf alles, was ihm von Gott Schweres auferlegt ward (Krk.), was dann sehr naturgemäss zum Folgenden überleitet. — V. **11.** τοῖς διωγμοῖς) vgl. Röm 8 35. II Kor 12 10, kann natürlich nicht mit τ. ὑπομονῇ verbunden werden (Flatt: in den Verfolgungen), sondern steht den vorigen Dativen parallel. Nicht, dass gerade die Verfolgungen ihn bewogen, sich dem Apostel anzuschliessen (Wies.), soll gesagt sein, aber dass sie mit zu dem Bilde eines Christenlebens gehörten, dem Tim. bei seiner Bekehrung nachzufolgen sich entschloss. Da es sich aber nicht nur um Verfolgungen handelt, die ihm nichts anzuhaben vermochten, sondern auch um solche, die ihm schwere Leiden bereiteten, fügt er τοῖς παθήμασιν hinzu (vgl. II Kor 1 5. 7. Röm 8 18). — οἷά μοι ἐγένετο) nehmen Hfm., Bck. als selbständigen Ausruf (Was für Dinge sind mir widerfahren!), was hier jedenfalls ganz überflüssig und wegen der Nichtwiederholung von παθήματα sehr unwahrscheinlich ist. Das οἷα (vgl. II Kor 12 20. Phl 1 30. I Th 1 5) statt ἅ besagt, dass es nicht auf die konkreten Einzelerlebnisse ἐν Ἀντιοχείᾳ, ἐν Ἰκονίῳ, ἐν Λύστροις ankam, da diese sich ja nicht in jedem Christenleben wiederholen, sondern auf Leiden von gleicher Art, wie sie dem Paulus dort widerfuhren (zu γίνεσθαι c. dat. vgl. Röm 11 25. I Kor 4 5).

Dass der Apostel aber gerade auf die Erlebnisse seiner ersten Missionsreise exemplifiziert, hat seinen Grund gewiss nicht bloss darin, dass sie in der Heimat des Tim. spielten (Chrys., Theod., Lill.) oder in den Beginn seiner eigentlichen Berufstätigkeit fielen (vgl. dagegen II Kor 11 32f.), sondern darin, dass, als Tim. mit Paulus als dem Boten des Evangeliums bekannt wurde, er gerade diese Dinge von ihm hörte, und sie gerade dem Tim. vor der Seele standen, als er bei seiner Bekehrung durch den Apostel sich entschloss, dessen Christenleben nachzuleben, obwohl es dergleichen mit sich brachte. Bei der Beachtung des Aor. *παρηκολούθησας* erledigt sich die Frage von selbst, weshalb er nicht die Verfolgungen in Philippi (de W.) oder noch schwerere aus späterer Zeit erwähnt habe; und es war sehr voreilig, hier nur unglücklich gewählte Lesefrüchte aus der Apostelgesch. (Bhns., Hltzm.) zu finden. — *οἵους διωγμοὺς ὑπήνεγκα*) kann sehr wohl als paralleler Relativsatz gefasst werden, da die Wiederaufnahme des *διωγμούς* sich daraus erklärt, dass die erwähnten *παθήματα* eben in den Verfolgungen ihn trafen (vgl. Bhns.), und der Satz keineswegs „völlig überflüssig" ist (gegen Hfm.), sofern der Nachdruck auf dem standhaften Erdulden derselben (vgl. I Kor 10 13) liegt, ohne welches die Verfolgungen und Leiden des Apostels unmöglich den Eindruck auf Tim. machen konnten, dass er sich entschloss, ein solches Leben sich zum Leitstern zu nehmen. Allerdings schliesst sich scheinbar das Folgende bequemer an, wenn dieser Satz als Ausruf gefasst wird (Hdrch., Flatt, Mck., Küb., Kn.), und die parallele Gestaltung mit dem ersten würde dies nicht hindern (gegen Hfm.), da er sich eben von ihm durch die Wiederaufnahme des *διωγμούς* unterscheidet; allein dann könnte sich der Ausruf nicht mehr auf die Verfolgungen beziehen, unter deren Eindruck sich Tim. einst ihm als Schüler anschloss, sondern nur auf alle, die Paulus bisher überhaupt erduldet, und damit träte der Ausruf völlig aus dem Gedankenzusammenhange heraus. — *καὶ ἐκ πάντων*) statt *καὶ ἐξ ὧν πάντων* ist eine, im klassischen Griechisch ganz gebräuchliche (vgl. Kühn. II, § 561, 1), auch bei Paulus nicht seltene (vgl. I Kor 8 6 u. ähnlich 7 13) Auflösung der Relativkonstruktion, die hier zur Vermeidung des Wechsels in den Relativpronominibus sehr nahe gelegt war. — *με ἐρύσατο*) vgl. Röm 7 24. 15 31. II Kor 1 10. Es geht natürlich nur auf die Errettung aus den mit den Verfolgungen verbundenen Todesgefahren, nicht zugleich auf die Bewahrung der Seele in denselben (Hth.), da diese ja mit der Stärkung zum *ὑπενεγκεῖν* gegeben war. — *ὁ κύριος*) ist natürlich Christus. Das Motiv dieses Zusatzes ist aber nicht eine Ermunterung des Tim. wegen der nach 1 6—8 bei ihm hervorgetretenen Leidensscheu (Hth. nach Chrys., Hfm.),

sondern die Erklärung, wie Tim. sich ein Leben voll Leiden und Verfolgungen zum Leitstern erwählen konnte, was nicht wohl möglich gewesen wäre, wenn er nicht zugleich gesehen hätte, wie der Herr seinen Bekenner immer wieder aus den standhaft getragenen Verfolgungen errettete. Von einem Gegensatze gegen die Irrlehrer (Wies.) kann hier natürlich garnicht die Rede sein. — V. 12. *καὶ πάντες δέ*) vgl. I Tim 3 10: *auch alle aber,* also ganz wie Röm 11 23, was Hltzm. vergeblich leugnet. — *οἱ θέλοντες*) ist natürlich nicht pleonastisch (vgl. dagegen Win. § 65, 7, e), sondern drückt aus, dass man keine Wahl hat (Hfm., Krk.), sondern, wenn man das eine tun will, auch das andere ertragen muss. Eben deshalb aber steht *θέλειν* keineswegs in irgend einem emphatischen Sinne (Hth.), wohl gar von dem festen, bestimmten Entschluss (de W., Wies., Krk.) im Gegensatz zum Wunsche (Hltzm., der den doch aus Stellen wie Mt 1 19 so klar erhellenden Unterschied von *θέλειν* und *βούλεσθαι* einfach umkehrt), sondern ganz wie sonst von der Richtung des Strebens auf ein Ziel (I Kor 14 35. II Kor 11 12. Gal 1 7. 6 13 und oft bei Paulus, vgl. auch I Tim 1 7. 2 4. 5 11). — *ζῆν εὐσεβῶς*) nur noch Tit 2 12. Da *εὐσεβῶς* nicht voransteht, so hat es eben auch nicht den Nachdruck (gegen Hfm., der die Rcpt. vorzieht) und ist nicht eine Näherbestimmung des *ζῆν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, das auch keineswegs ein Christenleben bezeichnet, wie man es sich einreden könnte auch ohne Frömmigkeit zu führen (gegen Hfm.), sondern das fromme Leben, um das es sich handelt, wird als ein in der Lebensgemeinschaft mit Christo Jesu geführtes charakterisiert. Dabei bleibt die (nach Bng., Hth., Hltzm. vom Verfasser verneinte) Frage, ob es auch ausserhalb Christo ein frommes Leben gibt, zunächst gänzlich ausser betracht, da nicht von dem frommen Leben an sich, sondern nur von dem in Christo Jesu geführten wegen seiner eigentümlichen (das Bekenntnis zu Jesu einschliessenden) Beschaffenheit das *διωχθήσονται* (I Kor 4 12. II Kor 4 9. Gal 6 12) als ein so unbedingt gewisses gilt, sofern eben durch diese seine Beziehung zu Christo die Verfolgung seitens der ungläubigen und Christo feindlichen Welt erregt werden muss (vgl. I Th 3 4). Notwendig aber war im Kontext eine Erklärung darüber, inwiefern auch die Verfolgungen des Apostels (V. 11) zu der Lebensgestalt gehören, die Tim. sich zum Leitstern nahm, als er in seine Nachfolge eintrat (V. 10), was ja nur der Fall war, wenn dieselben nicht mit dem speziellen Berufsleben des Apostels, sondern mit dem Christenleben als solchem notwendig zusammenhängen *). Daraus erhellt dann

*) Es ist dies also keine bloss beiläufige Bemerkung (de W.), die Hltzm. aus einer Reminiscenz an Act 14 22 erklären zu können meinte,

freilich immer aufs neue, dass es sich nicht um die Teilnahme des Tim. an dem Berufsleben des Paulus, sondern um seinen Übertritt zum Christentum handelt. — V. **13.** *πονηροὶ δὲ ἄνθρωποι* vgl. II Th 3 2, sind natürlich wieder nicht Irrlehrer (Hth., Bhns., Hltzm.), sondern Menschen, wie die V. 1—5 geschilderten (de W.), zumal damit *καὶ γόητες* (*ἅπ. λεγ.*) verbunden wird, das auf V. 6—9 zurückweist, und durchaus kein Grund vorliegt, darin nur eine weitere Charakteristik der bösen Menschen zu sehen (Wies., Hfm., Krk.). Gewiss ist diese Bezeichnung jener scheinfrommen Proselytenmacher durch ihre Vergleichung mit den ägyptischen Zauberern V. 8 motiviert; aber eben darum folgt daraus keineswegs, dass sie magische Künste getrieben haben müssen (Hth., Mllr.). Auch wenn man den Ausdruck nicht geradezu in dem allgemeineren Sinne von Betrügern (de W., Hfm.) nehmen will, besagt derselbe doch nur, dass sie gleich jenen Zauberern durch trügerisches Gaukelspiel etwas ganz Fremdartiges an die Stelle der Wahrheit setzen und so der Wirksamkeit derselben Widerstand entgegensetzen (Krk.). Wie die Aussage, dass sie *προκόψουσιν ἐπὶ τὸ χεῖρον* (vgl. I Tim 5 8), die Aussage von V. 9 direkt zurücknehmen soll (Hltzm.), ist doch nicht einzusehen, da es sich dort um den äusseren Erfolg handelte, hier, wie 2 16f., um ihre innere Entwickelung. Auch in dem *πλανῶντες* (das Aktiv kommt sonst bei Paulus nicht vor) liegt doch nur überhaupt, dass sie andere in die Irre führen, was ja V. 6 (vgl. das *αἰχμαλωτίζοντες*) deutlich genug vorausgesetzt ist, aber nicht, dass sie mit ihrem verführerischen Treiben einen wachsenden Erfolg haben (de W.). Dass durch die Participia der Modus ihrer Verschlimmerung ausgedrückt werde (Wies., Hth., Hltzm.), ist eben eine ganz unhaltbare Voraussetzung, da der angebliche Selbstbetrug, der überall mit dem *πλανᾶν* verbunden sein soll (vgl. de W., Wies.), doch sicher nicht die Folge desselben (Hth.), sondern seine Ursache ist und sie nicht als immer schlimmer werdend erscheinen lässt, sondern eher als halb und halb entschuldigt. Vielmehr charakterisieren die Participia lediglich die Genannten von einer besonderen Seite her (Hfm.), und dann wird es das einzig Natürliche sein, in bekannter rhetorischer Umkehrung *πλανῶντες* auf die *γόητες* und *καὶ πλανώμενοι* auf *πονηροὶ ἄνθρωποι* zu beziehen (Bng., Hdrch.), wie selbst Hfm. zugibt, obwohl er

---

weil dort V. 21 die Erwähnung derselben drei Städte vorhergeht, wie hier V. 11! Dass sie den Tim. zur Teilnahme an dem Schicksale des Apostels ermuntern soll (Hth.), wohl gar im Gegensatz zu den Irrlehrern (Wies. nach Chrys.), oder auch nur ihm zu beherzigen geben, dass er sich die Feindseligkeit der Welt nicht befremden lasse (Hfm.), liegt freilich dem Kontext ganz fern. — Die Rcpt. stellt *ευσεβως* vor *ζην* (CDEFGKL) nach Tit 2 12.

darunter dieselben Personen versteht. Sod. citiert dagegen und im Interesse der Identität von ἄνθρωποι und γόητες 3 8. 2 18. Dass aber die πονηροὶ ἄνθρ. nicht als verführt Werdende (Luther, de W., Wies., Hth.) oder sich verführen Lassende (Bng.), sondern als in die Irre Gehende bezeichnet werden, zeigt der stehende paulinische Gebrauch von πλανᾶσθαι (Gal 6 7. I Kor 6 9. 15 33). Dass nun freilich diese Aussage weder einen Gegensatz zu dem über das Schicksal der εὐσεβεῖς Gesagten bildet (Mtth., Wies., Bhns., Bck.), noch die unterbrochene (?!) Schilderung V. 6—9 wieder aufnimmt (Htb., Hltzm.), bedarf keines Beweises. Vielmehr tritt jetzt erst der mit σὺ δέ V. 10 bereits intendierte Gegensatz klar hervor (vgl. de W., Plitt). Während Tim. den Weg erwählt hat, welchen ihm die Nachfolge des Christenlebens Pauli vorschreibt, gehen jene einen Weg, der nur abwärts zu immer Schlimmerem führt (vgl. Otto p. 344), was dann den natürlichen Übergang zu der Ermahnung an Tim. bildet, auf dem von ihm erwählten Wege zu bleiben. Vgl. Hfm., der nur die Parallele etwas zu künstlich weiterführt, indem Tim. nicht meinen soll, zu Besserem fortschreiten zu sollen, wie jene zu Schlimmerem.

Hss. hält V. 9—13 für einen Einschub des Bearbeiters, sodass die Worte in V. 8 ἀδόκιμοι περὶ τὴν πίστιν ihre Fortsetzung finden in πλανῶντες καὶ πλανώμενοι.

V. 14. σὺ δέ) wie V. 10, bildet hier allerdings den Gegensatz zu den beiden V. 13 genannten Kategorien. Um nicht, wie sie, immer schlechter zu werden, bedarf es für ihn keiner besonderen Weisung, sondern nur, dass er verharre (μένε, vgl. I Tim 2 15) in dem, was (ἐν οἷς = ἐν ἐκείνοις ἅ, wie Röm 4 7. I Kor 7 39) er gelernt hat (ἔμαθες, vgl. Phl 4 9), d. h. zunächst in der διδαχή des Apostels (vgl. Röm 16 17), der er nach V. 10 nachzufolgen begonnen hat. — καὶ ἐπιστώθης) nur hier, nicht zu verwechseln mit ἐπιστεύθης (Luther), bezeichnet, dass die gelernte Wahrheit ihm auch zur vollsten Gewissheit gemacht ist. Da πιστοῦν auch im Passiv mit dem Akkusativ konstruiert wird, ist nicht ἐν οἷς (Hdrch.), sondern aus ihm ein ἅ (*in betreff dessen*) zu supplieren. — εἰδώς) wie 2 23, bezeichnet auch hier den Beweggrund, aber nicht für das ἐπιστώθης (Otto), sondern für das μένειν. — παρὰ τίνων ἔμαθες) Zu der Konstruktion mit παρά vgl. 1 13. 2 2. Gal 1 12. I Th 2 13.*) Gemeint sind nach 1 5 die Mutter und Grossmutter, aber nicht allein (Hth., Hltzm.,

*) Lies τινων statt der Rcpt. τινος (DEKL), die durch die naheliegende Beziehung auf Paulus entstand. Beim Plur. denkt Matth. an die Zeugen 2 2, Grot. an Paul. u. Barn., Bhns. gar an die apostolische Tradition überhaupt.

Lill.), sondern neben Paulus, dessen geistliches τέκνον er ist (1 2) und von dem er die Wahrheit gehört hat (1 13. 2 2), während sie, die schon vor ihm gläubig geworden, natürlich den Sohn in die Wahrheit einzuführen mit geholfen haben. Es handelt sich nicht darum, dass dem Tim. sein Glaube durch menschliche Autoritäten gewiss gemacht werden soll (de W.), sondern dass die kindliche Pietät gegen seine leiblichen und geistlichen Eltern ihn bewegen soll, zu bleiben in dem, was sie ihn gelehrt haben, d. h. fortgesetzt sich dadurch in seiner ganzen Lebensführung bestimmen zu lassen (Krk.). — V. **15.** καὶ ὅτι) kann nicht von εἰδώς abhängen (z. B. Hltzm.), da, auch wenn man unberechtigter Weise (vgl. zu 2 23) εἰδώς im Sinne von: erwägen nimmt, es ein wunderlicher Gedanke bleibt, er solle erwägen, dass ihm die Schrift bekannt sei (vgl. dagegen Wies., Hfm., Plitt, Bck., Krk.). Auch der Inhalt des Satzes zeigt, dass nur von dem die Rede ist, was ihn zum Bleiben bewegen muss. Die variatio structurae (vgl. Win. § 63, II, 1), wonach dem begründenden Partizipialsatz (nicht Umstandssatz, wie Hfm. will) ein selbständiger Begründungssatz mit ὅτι (*weil*) parallel steht, ist durchaus keine Unregelmässigkeit (vgl. die trotz Hth. unzweifelhaft gleiche Stelle Act 22 29) und hier sehr natürlich dadurch veranlasst, dass das εἰδέναι in etwas anderem Sinne genommen ist als V. 14, was durch den parallelen Partizipialausdruck unklar würde. Vgl. den ähnlichen Strukturwechsel I Kor 14 1. 5. Eph 5 27 und den viel härteren Röm 9 23. — ἀπὸ βρέφους) nur hier, ganz unser: *von Kindesbeinen an.* Es weist aber nicht auf παρὰ τίνων ἔμαθες zurück (Hth.), da dort nicht von Unterweisung in der Schrift, sondern im Christentum die Rede ist. — ἱερὰ γράμματα οἶδας) Hier steht natürlich οἶδας im Sinne von: kennen (I Kor 13 2 II Kor 5 16. 12 2. Gal 4 8)*). Der Artikel fehlt, weil nicht die alttestamentlichen Schriften in concreto gemeint sind, die γραφαί (vgl. V. 16), sondern hervorgehoben wird, dass es ihm ausser der mündlichen Belehrung nicht an in geschriebene Buchstaben (vgl. Röm 2 27) gefassten Schriften gefehlt hat, welche als heilige (ἱερά, vgl. I Kor 9 13) eine noch ungleich höhere Autorität für ihn haben müssen (vgl. Röm 1 2), als aller menschliche Unterricht. — τὰ δυνάμενα) Das artikulierte Partizipium nach dem artikellosen Subst. (vgl.

*) Das von Lchm., Treg. eingeklammerte τα vor ιερα γραμματα (Rcpt. nach ACEKLP) ist wegen des folgenden τα δυναμ. hinzugefügt. Noch Krk. denkt trotz des fehlenden Art. an die ATlichen Schriften, de W., Bhns. gar zugleich an die NTlichen. Wie nahe im Kontext der Ausdruck γράμματα gelegt war, zeigt Joh 5 47, und wie fern der Gedanke an Gelehrsamkeit überhaupt (vgl. Joh 7 15. Act 26 24), wohl gar speziell die Wissenschaft der Schriftauslegung liegt, zeigt am besten die weitläufige Begründung dieser Ansicht von Hltzm. p. 435—38.

Röm 1 18. 2 14. 9 30 und dazu Win. § 20, 4) hebt nachdrücklich diejenige Bestimmtheit derselben hervor, auf die es im Zusammenhange ankommt; denn nicht, dass er überhaupt heilige Schriften kennt, kann den Tim. zum *μένειν* bewegen, sondern, dass er solche kennt, welche durch ihre untrügliche Autorität im stande sind (nicht: poterant, wie Bng. will), ihn weise zu machen (*σε σοφίσαι*). Mit diesem nur noch II Ptr 1 16 in ganz anderem Sinne gebrauchten Ausdruck (doch vgl. Ps 19 8. 105 22) kann unmöglich jedes Unterweisen (de W.), aber auch nicht jedes Einführen in eine tiefere Erkenntnis (Wies., Hth., Oost., Plitt), wohl gar in die Geheimnisse der Schriftallegorese (Hltzm.) gemeint sein, weil dazu weder das *εἰς σωτηρίαν* noch das *διὰ πίστεως* passt. Es ist auch nicht gesagt, dass er soll *σοφὸς εἰς σωτηρίαν* gemacht werden (Hfm. mit Verweisung auf Röm 16 19: sodass er sich auf das Heil versteht), sondern dass das Weisegemachtwerden ihm zum Errettetwerden (vom Verderben, vgl. 2 10) dienen soll. Dann kann es sich aber nur um die wahre Weisheit im praktischen Sinne handeln (Röm 16 19. Eph 5 15), die allezeit das Rechte zu tun weiss (Krk.). Nach dem Zusammenhange besteht ja das *μένειν ἐν οἷς ἔμαθες* nicht im Festhalten irgend welcher Lehren, sondern in dem Beibehalten und steten Erstreben des christlichen Lebensideals, das Tim. nach V. 10f. an dem Apostel gesehen, und das den Gegensatz zu dem Sittenverderben der Scheinfrömmigkeit bildet. Durch das *διὰ πίστεως* soll befürwortet werden, dass die Schrift alten Testaments in heilsmässiger Weise weise zu machen nur vermag mittelst des Glaubens (Krk.)*). Das ist dann freilich nicht die in ihr enthaltene objektive Kirchenlehre (Bhns.), sondern das in Christo begründete subjektive (*τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, vgl. I Tim 3 13) Heilsvertrauen, ohne welches die Schrift nicht recht verstanden und angewandt werden kann. Ohne diesen Glauben kann ja die Schrift im Sinne des werkgerechten Judentums gefasst oder zum Ausgangspunkte für unfruchtbare Spekulationen gemacht werden (ohne dass, wie Hfm. will, hier eine derartige Antithese beabsichtigt ist), und dann kann sie natürlich nicht wahrhaft weise machen (Krk.).

V. 16 f. bestätigt und erläutert die den *ἱερὰ γράμματα* V. 15 zugesprochene Fähigkeit, womit von vorn herein jede Polemik gegen Gnostiker, welche eine Auswahl unter den Schriften des AT.'s machten und ihnen teilweise die Theo-

*) Das *διὰ πίστεως* zu *σωτηρίαν* zu ziehen (Theoph., Bng., Hdrch., Hfm.), verbietet zwar nicht der fehlende Art. (so gew.), der nach dem artikellosen Hauptwort durchaus nicht notwendig, aber die natürliche Gedankenverknüpfung, da es eine andere *σωτηρία*, zu der das *σοφίσαι* führen könnte, als eine durch Glauben zu erlangende überhaupt nicht gibt.

pneustie absprachen (Bhns., Hltzm.), als kontextwidrig ausgeschlossen ist. Dass πᾶσα γραφή nicht gleich πᾶσα ἡ γραφή: die ganze Schrift (Beza, Calov, Mck., Wies., Küb. mit Berufung auf Krüger § 50, 11, 9) sein kann, bedarf keines Beweises, zumal schon das artikellose ἱερὰ γράμματα, das erläutert werden soll, nicht auf ein Ganzes, einen Kanon heiliger Schriften führt. Es heisst auch nicht: jede Schriftstelle (Hltzm., Sod.), alles, was geschrieben steht (Bhns., vgl. de W. und die ausführliche Verteidigung von Lill.), sondern es kann nur den Begriff der γράμματα aufnehmen und durch den synonymen der γραφαί (Röm 1 2. 15 4. I Kor 15 3 f.) ersetzen: *jede Schrift*. Dann aber muss θεόπνευστος Attribut dazu sein (Hth., Hfm., Plitt, Bck., Krk.), da die Berufung auf den technischen Sinn von ἡ γραφή (Mtth., de W., Oost., Bhns., Hltzm.) hier nicht zutrifft, wo eben nicht ἡ γραφή, sondern πᾶσα γραφή steht, das dem Begriff eine Ausdehnung gibt, auf welche die folgenden Prädikate nicht zutreffen, wenn es nicht irgendwie begrenzt wird. Nur indem es durch θεόπνευστος (ἅπ. λεγ.) begrenzt wird, nimmt es aber den Begriff der ἱερὰ γράμματα auf, die eben darum ἱερά sind, weil sie von Gott eingehaucht (vgl. Plitt), d. h. durch einen divinus afflatus entstanden sind. Die Vorstellung wird durch II Pt 1 21 ausreichend erläutert und sagt über das Verhältnis dieser göttlichen Einwirkung zu der menschlichen Schreibetätigkeit, durch die sie entstanden, garnichts Näheres aus (vgl. Wies.). — καὶ ὠφέλιμος) sc. ἐστίν. „Das καί drückt aus, dass von aller gottgewirkten Schrift vermöge dessen, was hinsichtlich ihres Ursprungs von ihr gilt, auch das andere gilt, was als ihre Beschaffenheit von ihr ausgesagt wird" (Hfm., Küb., Krk.). Zu ὠφέλιμος mit πρός verbunden vgl. I Tim 4 8. — πρὸς διδασκαλίαν) geht natürlich nicht auf eine Tätigkeit, zu der sie andere befähigt (Hdrch., Hfm., Hltzm., Lill.), da ja erläutert werden soll, inwiefern die Schrift wahrhaft weise machen kann, und es garkein Bedenken hat, ihr selbst die im Folgenden genannten Tätigkeiten beizulegen (Krk.). Hier ist also wirklich von der Tätigkeit des Lehrens (I Tim 4 13. 16. 5 17) die Rede, allein nicht sofern dieselbe zur Förderung der Erkenntnis gereicht (Hdrch., de W., Hth., Bck.), sondern sofern sie, wie die διδασκαλία V. 10, ihrem Inhalte nach für die gesamte Lebensführung normgebend ist. Zur Sache vgl. noch Röm 15 4. — πρὸς ἐλεγμόν) wie Lev 19 17 von der Tätigkeit des ἐλέγχειν (I Tim 5 20), d. h. der strafenden Überführung von allem, was dem göttlichen Willen zuwider ist (Theod.: ἐλέγχει γὰρ τὸν ἡμῶν παράνομον βίον)*). Von einer Überführung anderer (Lill.) von ihrem Irrtum (Chrys., Bng., Hdrch.), wohl gar der Irrlehrer

*) Lies ελεγμον (ℵACFG) statt ελεγχον (Rcpt.).

(Bhns., Hltzm.), ist weder allein, noch zugleich (Hfm.) die Rede, wie der Absichtssatz V. 17 zeigt und die folgenden Stücke, die Bhns. in äusserst gequälter Weise auch auf Irrlehrer zu beziehen sucht. — *πρὸς ἐπανόρθωσιν*) wie III Esr 8 52, ist nicht bloss Zurechtweisung (Theod., de W.), wie die *νουθεσία*, zu der nach I Kor 10 11 die Schrift dient, oder Anregung der Willensenergie (Hltzm.), sondern Wiederaufrichtung, Zurechtbringung, Wiederherstellung in einen besseren Stand (vgl. Wies., Mllr., Hfm.). Lill. denkt an die Verbesserung der Begriffe oder Gewohnheiten junger Konvertiten, wie nachher an die Erziehung aller. — *πρὸς παιδείαν*) ist die erziehende (Eph 6 4), d. h. das so gewonnene gesunde Leben in seiner Entwickelung allseitig fördernde Tätigkeit. Selbst hier denken Bhns., Hltzm. an die Zucht, die an Irrlehrern geübt wird, obwohl der Zusatz *τὴν ἐν δικαιοσύνῃ* (2 22) doch über allen Zweifel klar macht, dass es sich um eine erziehende Tätigkeit handelt, welche sich in der Sphäre der normalen, Gott wohlgefälligen Beschaffenheit bewegt, also die Herstellung derselben bezweckt (Krk.). Sod. vergleicht 2 24 und bezeichnet als Objekt namentlich die durch Irrlehrer gefährdeten Gemeindeglieder. — V. **17.** *ἵνα*) besagt natürlich nicht, was der Zweck der vier genannten Tätigkeiten sein soll (Hfm., Hltzm., Lill.), sondern, was der Endzweck ist, zu welchem es dient, wenn die Schrift zu solcher Wirksamkeit, wie sie in ihnen umschrieben, nützlich ist (Krk.). — *ἄρτιος ᾖ*) *ἅπ. λεγ.*, gerade, voll ausgewachsen, im gehörigen Stande, dann ganz allgemein: vollkommen, was Hfm., Hltzm. vergeblich leugnen. — *ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος*) bezeichnet so wenig wie I Tim 6 11 irgend eine Berufsstellung (Bng., Hdrch., de W., Bhns., vgl. Lill.), was hier, wo ja von der Wirkung der Schrift ganz im allgemeinen die Rede ist, völlig unmöglich ist, sondern die Gottangehörigkeit, und zwar nicht einmal sofern sie durch den Glauben vermittelt (Wies., Hth., Oost.) oder erst durch das Geisteswort der Schrift hergestellt wird (Bck., vgl. Lill.), sondern sofern nur der Gottesmensch die gottgegebene Schrift hört und in sich wirken lässt, also auch an ihm nur jenes intendierte Ziel erreicht werden kann (Krk.). Die Unmöglichkeit der Beziehung auf eine amtliche Stellung zeigt sich auch in der Willkür, mit der dann *πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθόν*, das doch unmöglich anders als 2 21 erklärt werden kann, auf amtliches Tun beschränkt werden muss (vgl. noch Lill.). — *ἐξηρτισμένος*) nur hier, aber offenbar im Sinne des *κατηρτισμένοι* (I Kor 1 10, vgl. II Kor 13 11. Gal 6 1): fertig ausgerüstet, *vollkommen zubereitet*, nicht nähere Bestimmung (Hth.), sondern Folge des *ἄρτιος* (Krk.), das die innere Beschaffenheit bezeichnet, wie dieses die Befähigung zu jeder Tätigkeit nach aussen.

Lässt sich ohne willkürliche Eintragungen nicht leugnen, dass V. 16 f. die Wirkung der Schrift als die Herstellung einer normalen Lebensbeschaffenheit beschrieben wird, so folgt daraus, dass auch das σοφίσαι V. 15 nur von dem Weisemachen im praktischen Sinne verstanden werden kann, das den Tim. bewegen soll, das nach V. 10 acceptierte christliche Lebensideal auch zu verwirklichen. Damit vollendet sich der Beweis, dass die durch V. 1—5 eingeleitete Ermahnung an Tim. V. 10—17 trotz der in ihrem Zusammenhange wohl motivierten Hinweisung auf die Lehrverirrungen der Gegenwart (V. 6—9, vgl. V. 13) mit seiner amtlichen Lehrtätigkeit garnichts zu tun hat, sondern sich auf seine gesamte Lebensgestaltung bezieht. Sah der Verfasser aber in der nächsten Zukunft unter dem Deckmantel der Frömmigkeit ein greuliches Sittenverderben einreissen, von dem er in den Lehrverirrungen der Gegenwart schon Anfänge erblickte, so ist diese Ermahnung wohl motiviert, während selbst in der Form, die Hfm. den hier so oft eingetragenen Beziehungen auf Irrlehrer gegeben hat, dieselben künstlich herbeigezogen bleiben und ihn zu Missdeutungen verführt haben.

Kap. IV.

V. 1—8. Ermahnung des Tim. zur Berufserfüllung. Der asyndetische Eintritt dieser Schlussermahnung, die indirekt schon in 1 6ff. lag, und auf die der Brief also hauptsächlich hinaus will (gegen de W., nach welchem sie mit dem Zwecke des Briefes nichts zu tun hat), beweist keineswegs, dass schon vorher von der Berufstätigkeit des Tim. die Rede gewesen sein muss (Hfm.), sondern eher das Gegenteil. — διαμαρτύρομαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ) wie 2 14: *Feierlich bezeuge ich vor dem Angesichte Gottes.* Gott ist also sein Zeuge, dass er den Tim. daran erinnert hat, und ebenso Christus (wie I Tim 5 21), der hier ausdrücklich darum als Zeuge angerufen wird, weil er einst Lebendige und Tote richten wird. Gewöhnlich sieht man der Parallelen wegen darin eine Mahnung des Tim. an das auch ihm bevorstehende Gericht; aber man übersieht, dass an jenen beiden Stellen Gott für eine Ermahnung zum Zeugen angerufen wird, wobei naturgemäss der Ermahnte sich ihn vergegenwärtigen soll, während es sich hier um die Bezeugung einer Tätigkeit handelt, für die doch nur der Bezeugende Gott und Christum zum Zeugen anrufen kann, dass er sie nicht versäumt hat (vgl. Otto). Nur dann erhält auch die Erinnerung daran, dass von Christo Lebende und Tote gerichtet werden, eine Bedeutung, sofern der Apostel dieses Gericht nicht mehr zu erleben hofft (V. 6) und doch vor demselben Rechenschaft ablegen müssen wird, ob er den Tim. mit den höchsten und letzten Motiven an

seine Pflicht erinnert hat. — *καὶ τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ*) Gemeint ist die sichtbare Erscheinung Christi als des Richters, als der er jetzt nur dem Glauben gilt, bei seiner Wiederkunft (vgl. I Tim 6,14) und sein Reich, in dem sich dereinst alles von ihm gebrachte Heil vollendet. Das wiederholte *αὐτοῦ* zeigt, dass jedes Moment für sich bedeutsam ist, und nicht, wie in einem *ἓν διὰ δυοῖν* (Bng.), es nur um eine doppelte Bezeichnung desselben Zeitpunktes sich handelt*). Nur von der gangbaren Voraussetzung aus, dass das *διαμαρτύρομαι* von vorn herein eine Beschwörung des Tim. involviert, ergänzt man behufs der Anknüpfung dieser beiden Akk. das *διαμαρτύρομαι* noch einmal in etwas geänderter Bedeutung (de W. mit Berufung auf Dtn 4,26: und ich rufe gegen euch zu Zeugen auf, vgl. Mck.), oder koordiniert sie als Akk. der Beschwörung, die doch der Natur der Sache nach nur Personen zu Zeugen anrufen kann (I Th 5,27. Act 19,13), dem *ἐνώπιον* (Mtth., Wies., Plitt, Bhns.), oder verbindet sie in gleichem Sinne mit dem *διαμαρτ.*, das angeblich durch das *ἐνώπιον* den Sinn des Beschwörens erhält (Hfm., Hth., Hltzm.). Allein diese Akkusative bilden doch einfach das Objekt von *διαμαρτύρομαι*, das ohne sie eines solchen gänzlich entbehrt, da die V. 2 folgende Ermahnung nicht, wie in den beiden Parallelstellen, durch den Infin. oder *ἵνα* damit verbunden ist, sondern asyndetisch einsetzt (Otto, Hesse, Bck., der nur ganz unnötiger Weise von einer konzisen Konstruktion redet, Krk.).

---

*) Die Rcpt. hat ein verbindendes *ουν εγω* nach *διαμαρτυρομαι* (KL), statt *Χριστου Ιησου* nach EKL: *του κυρ. Ι. Χρ.* und nach EKLP *κατα τ. επιφ.* statt des schwierigen *και την επιφανειαν*. WH. a. R. haben nach FG *κρινει* st. *κρινειν*. — Das *τ. μέλλοντος* (I Tim 4,8. Röm 8,18) weist nicht auf ein Tun hin, worin Christus jetzt schon begriffen ist (Bck., Krk.), sondern auf das sichere Bevorstehen des Gerichts. Dass Paulus nicht Christo, sondern nur Gott das Gericht zuschreibe (Hltzm.), ist unrichtig (vgl. I Kor 4,5. II Kor 5,10); die Erinnerung an das Gericht über Lebende und Tote (Act 10,42. I Pt 4,5) knüpft wohl an eine beliebte Formel der urapostolischen Verkündigung an, entspricht aber ganz der paulinischen Lehre (I Th 4,16 f. I Kor 15,51 f.) und hat hier im Zusammenhang einen guten Sinn. Ebensowenig erwartet man bei dem offenbaren Rückblick auf das *τ. μέλλοντος* hier die paulinischen Ausdrücke *ἀποκάλυψις* oder *παρουσία* (Hltzm.). Allerdings hat Paulus I Kor 15,24 f. es so dargestellt, dass in diesem Augenblick der Sohn dem Vater die Herrschaft übergibt, um die Vollendung des Gottesreiches herbeizuführen; aber schon Eph 5,5 heisst das vollendete Gottesreich eine *βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ*, und so wenig das Richten Christi ausschliesst, dass das Endgericht Gottes ist und bleibt (Röm 2,5 ff. 16. 14,10), so wenig schliesst die Vollendung der Gottesherrschaft aus, dass dieselbe zugleich als eine Herrschaft des zu seiner Rechten sitzenden Christus aufgefasst wird. Hier aber handelt es sich gerade um den, der bei seiner Erscheinung als Richter den bewährt Befundenen an aller Herrlichkeit und Seligkeit dieses Reiches Anteil gibt.

Allein, dass in irgend einer Weise Tim. zugleich bei Gott und Christo, wie bei diesen Tatsachen beschworen wird (vgl. auch Sod., Küb., Kn.), ist nur bei einer völlig unklaren Auffassung dieses Beschwörens möglich. Natürlich liegt in dieser feierlichen Bezeugung, welche die asyndetisch sich anschliessende Ermahnung einleitet, eine Art Beschwörung des Tim.; allein nur wenn man sie einfach als Objektsakkusativ fasst, sondert sich klar die beschwörende Berufung auf diese Dinge von der Berufung auf Gott und den zukünftigen Richter, die dem Apostel Zeugen sind, dass er nichts unterlassen hat, um seiner Ermahnung den denkbar stärksten Nachdruck zu geben. Denn die Bezeugung sowohl der Erscheinung Christi als seines Reiches soll eben den Tim. daran erinnern, dass von seinem Verhalten zu der folgenden Ermahnung abhängen wird, ob er vor dem erscheinenden Richter bestehen und an seinem Reiche teilnehmen wird (Krk.). — V. 2. *κήρυξον τὸν λόγον*) Der *λόγος* schlechthin (Gal 6 6. Kol 4 3. I Th 1 6) ist natürlich kein anderer als *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* (2 9) und der Sache nach identisch mit dem *εὐαγγέλιον* (1 8), weshalb es nicht unpaulinisch sein kann, dass *κηρύσσειν* mit jenem verbunden wird, wie Gal 2 2. Kol 1 23. I Th 2 9 mit diesem (gegen Hltzm.). Hss. denkt willkürlich an das Ev. von der Wiederkunft Christi und seinem Reiche insbesondere. — *ἐπίστηθι*) kann nicht das Anhalten mit der Tätigkeit des *κηρύσσειν* (Luther, Mtth., Mllr., Oost., Otto, Bck., vgl. Wies. mit Verweisung auf I Tim 4 16), auch nicht mit Ergänzung eines *αὐτοῖς* (Grot.) das Herantreten an die Einzelnen oder die Gemeinde bezeichnen (de W. nach Brtschn., Hth., Plitt, Hltzm.), sondern es bezeichnet einfach das Hintreten, Auftreten (Hfm.), wobei sich ebenso von selbst versteht, dass es sich um ein Hintreten mit der Verkündigung des Wortes handelt, wie dass es sich um ein Hintreten vor solche handelt, denen es verkündigt werden soll. Ganz wie es I Th 5 3 den unerwarteten Eintritt eines Zeitpunktes bezeichnet, hebt es hier eben nur hervor, dass er mit seiner Tätigkeit auftreten soll, ohne zu warten „bis man ihn ruft oder sich an ihn wendet“ (Hfm.). Daher auch der Zusatz *εὐκαίρως, ἀκαίρως* (vgl. *εὐκαιρεῖν* I Kor 16 12, *ἀκαιρεῖσθαι* Phl 4 10, und das *ἀκαίρως* Sir 35 4), den man nicht wegen des asyndetischen und darum nachdrücklich hervortretenden Gegensatzes ein Oxymoron nennen darf (de W., Wies.). An die dem Apostel günstigen oder ungünstigen Verhältnisse zu denken (vgl. Chrys., Theod., Calv., Grot. und noch Bck., Plitt), was durch 1 8 nahegelegt scheinen könnte, verbietet das *ἐπίστηθι*, in dem eben notwendig die Reflexion darauf liegt, ob er denen, vor die er hintritt, zur rechten oder zur unrechten Zeit kommt (vgl. Aug., Pelag., Mck., Mtth., de W., Wies. u. bes. Hfm., Bhns., Hltzm.). Dann muss man aber auch nicht die Reflexion unter-

legen, ob ihm die Zeit gelegen scheint oder nicht (Hth.), womit man doch wieder zur ersten Auffassung zurücklenkt, die schon Bng., Hdrch., Krk. mit dieser verbanden. Wzs.: willkommen oder nicht. — ἔλεγξον) von strafender Überführung, wie I Tim 5 20. — ἐπιτίμησον) sonst nicht bei Paulus (doch vgl. die ἐπιτιμία II Kor 2 6), ist das tadelnde Schelten der Überführten. — παρακάλεσον) bezeichnet das ermahnende Zureden (I Tim 5 1. 6 2), wie namentlich aus dem näherbestimmenden ἐν πάσῃ μακροθυμίᾳ (vgl. 3 10) erhellt. Gemeint ist das langmütige Abwarten der Liebe, die alles hofft (I Kor 13 7, vgl. Wies.) und sich durch die Erfolglosigkeit ihrer Bemühungen nicht ermüden lässt. Das πάσῃ (vgl. I Tim 2 2) zeigt, dass es sich nicht um eine Gemütsstimmung handelt, in der das παρακαλεῖν vor sich geht (de W., Hltzm., Bhns.), sondern um jede Erweisung derselben (Wies., Mllr.), die in dem Verhalten des Ermahnenden (Hfm.) zutage tritt, wie das damit verbundene καὶ διδαχῇ jede Art von Belehrung (I Kor 14 6. 26), durch welche die Ermahnung nicht bloss eine vorübergehende Gemütserregung, sondern eine wohl begründete Überzeugung von der Notwendigkeit des Geforderten wirkt (vgl. Hdrch., Krk.)*). Vgl. zur Sache noch 2 24. Wie das Wort der alttestamentlichen Verkündigung (3 16), so ist natürlich das Wort der evangelischen Verkündigung zu all diesem geeignet, wenn es je nach den verschiedenen Bedürfnissen der Gemeindeglieder appliziert wird. — V. 3. ἔσται γάρ) begründet die Ermahnung durch einen Blick in die Zukunft, die keineswegs teilweise (Bng., Hdrch., Bck.) oder wenigstens auf dem Standpunkt des Briefschreibers (Bhns., Hltzm.) schon gegenwärtig ist; es soll der Zukunft auch garnicht vorgebaut (Mck., de W. nach Patr.), oder den schon vorhandenen Keimen dieser Zukunft entgegengewirkt werden (Wies.), sondern in der Zukunft, die Tim. noch erleben wird, wird die Befolgung der Ermahnung doppelt notwendig sein. — καιρός) im Singular, wie II Kor 6 2, eine Zeitepoche, wie sie im Folgenden durch die Beschaffenheit der Menschen in ihr charakterisiert wird. Zu dem mit der Zeitbezeichnung verbundenen ὅτε vgl. Phl 4 15. — τῆς ὑγιαινούσης διδασκαλίας) vgl. I Tim 1 10 und die ὑγιαίνοντες λόγοι II Tim 1 13, in denen

*) Tsch. hat nach ℵFG it. vg. cop. Or. παρακαλεσον vor επιτιμησον (vgl. Trg., WH. a. R.), das so wenig auf das Bedrohen mit dem göttlichen Gerichte geht, wie jenes auf tröstendes Zureden (Hltzm.). Schon das ἐν πάσῃ μακροθυμίᾳ kann ja so wenig zu ἐπιτίμησον gehören, wie gar zu allen Imperativen von κήρυξον an (Bhns., Bck., Küb., Sod.). Das διδαχῇ kann natürlich nicht die Form und Methode des παρακαλεῖν bezeichnen, was erst wirklich eine unpassende Zusammenstellung mit μακροθυμίᾳ (de W.) ergäbe. Die Annahme einer Hendiadys für ἐν πάσῃ διδαχῆς μακροθυμίᾳ (Grot.) ist ganz unpassend.

diese Lehre sich ausprägt. — *οὐκ ἀνέξονται*) vgl. II Kor 11 1. 19: sie werden sie unerträglich finden, weil sie mit ihren bösen Neigungen unverträglich ist (de W., Krk.), indem sie die Sünde straft, von der sie nicht lassen wollen (Wies., Plitt). Es ist der Beginn des 3 1—5 geschilderten Sittenverderbens, das diese Abneigung gegen die gesunde Lehre herbeiführt. — *ἀλλὰ κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας*) bezeichnet ihre sündhaften Gelüste (3 6), in denen sie durch die gesunde Lehre gestört werden, und denen die Lehre, an der sie Wohlgefallen haben sollen, entsprechen muss, damit sie sich ihnen ungestört hingeben können*). Das *ἰδίας* (vgl. I Tim 4 2) hebt hervor, dass sie die ihnen eigentümlichen Begierden für ihr Verlangen nach Lehrern massgebend sein lassen, während sie die gesunde Lehre für sich massgebend sein lassen sollten, um danach ihre Eigentümlichkeit zu prüfen und zu bessern (vgl. Wies., Krk.). — *ἑαυτοῖς ἐπισωρεύσουσιν διδασκάλους*) Schon in der Vorstellung des *σωρεύειν* (3 6) liegt etwas Ironisches, da es gute Lehrer nicht so massenhaft gibt, und man für die gesunde Lehre, weil sie eine ist, auch nur einen Lehrer bedarf, während ein Bedürfnis nach vielen Lehrern nur da entstehen kann, wo jeder etwas Neues bringt und keiner das Rechte. In dem Comp. liegt weder der Begriff des Lästigen oder Schädlichen (Luther, Hdrch., Otto, Bhns.), noch eine Beziehung auf die Lehrer der gesunden Lehre, zu denen sie sich neue hinzuhäufen (Hltzm.), da sie sich ja von diesen, die ohnehin keinen Haufen bilden, ganz abwenden. Es heisst: einen über den anderen aufhäufen, und ist so lediglich eine Verstärkung des Simplex, wie oft die Comp. mit *ἐπί*. — *κνηθόμενοι τὴν ἀκοήν*) Das *ἅπ. λεγ.* mit dem Akk. der näheren Bestimmung (vgl. 3 8), das ihr *ἐπισωρεύειν* erklären soll, kann nicht bezeichnen, dass sie von den Lehrern am Ohre gekitzelt werden, indem sie Angenehmes zu hören bekommen (Chrys., Theod. und noch Ew., Bck.), da sie ja die Lehrer sich erst suchen, und ein Verlangen nach diesem Ohrenkitzel (so Luther u. d. meisten nach Hesychius, vgl. noch Wies., Plitt) nicht ausgedrückt ist. Vielmehr kann der Kitzel am Gehörwerkzeuge (vgl. I Kor 12 17), den sie empfinden, nur Bild des steten Bedürfnisses, etwas Neues und Pikantes zu hören, sein, das von diesen immer neuen Lehrern befriedigt wird. Vgl. Hth., Krk. nach Hfm., der nur diesen Ohrenkitzel in einen schiefen Gegensatz zum Herzensbedürfnis setzt, das ihnen fehlt

*) Die Rcpt. liest *τ. επιθυμιας τ. ιδιας* nach KL. Gemeint ist so wenig das Gelüst nach besonderen Lehrern (Hfm., Bhns.), wie vorher vom Abwerfen des Jochs der gesunden Lehre die Rede ist (Bhns.); aber freilich bildet das *ἰδίας* auch nicht einen Gegensatz gegen den göttlichen Willen (Hth.) und bezeichnet nicht das Selbstische der Begierden (de W., Bck.).

(vgl. Bhns., Hltzm.). — V. 4. *καὶ ἀπὸ μὲν τῆς ἀληθείας*) d. h. von dem Inhalt der gesunden Lehre, „über deren immer gleicher Verkündigung ihnen der Ohrenkitzel entstanden ist" (Hfm.). — *τὴν ἀκοὴν ἀποστρέψουσιν*) vgl. Röm 11 26. Act 3 26. — *ἐπὶ δὲ τοὺς μύθους ἐκτραπήσονται*) vgl. zu I Tim 1 6. 5 15. Sie werden sich vom rechten Wege abbeugend zuwenden den Fabeln (I Tim 1 4. 4 7). Dass dieser Ausdruck hier im weiteren Sinne von aller erdichteten Weisheit stehe (Wies., vgl. Hfm.: Fabeleien), ist eine willkürliche Annahme (vgl. dagegen Mllr.). Es ist auch nicht von einem künftigen Eindringen derselben in die Gemeinde die Rede (Otto), sondern davon, dass diese Fabeln, mit denen man sich schon in den gegenwärtigen Lehrverirrungen zu beschäftigen begonnen hat, erst ein gesuchter Gegenstand und darum eine Gefahr für die Gemeinde werden, wenn der sittliche Abfall in derselben dazu treibt, sich von der streng auf sittliche Erneuerung dringenden Wahrheit ab- und ihnen zuzuwenden, die den Schein einer Beschäftigung mit religiösen Dingen haben (3 5. 7) und doch, weil gegen das Sittliche indifferent, den Menschen ruhig in seinen Sünden fortleben lassen (Krk.). — V. 5. *σὺ δὲ νῆφε*) vgl. I Th 5 6. 8. Die Ermahnung zur Nüchternheit, die keineswegs mit der Wachsamkeit synonym ist (gegen Hth. u. a.), bildet den Gegensatz zum Zustande des Berauschtseins (vgl. 2 26), in welchem die klare Besonnenheit verloren geht (vgl. Wies.) und man somit nicht mehr das Notwendige vom Unnützen, das Fruchtbare vom Inhaltsleeren, das Unwahre vom Wahren unterscheiden kann, was Hfm. vergeblich leugnet. Allerdings ist im Vorigen nicht direkt von solchen die Rede, denen es an dieser Geistesklarheit fehlt, aber von einer überhandnehmenden Neigung zu Lehrverirrungen, wie die, vor denen Paulus 2 14. 16. 23. 3 6f. warnte; und dieser gegenüber soll Tim. die klare Besonnenheit bewahren, welche das Eine, was not tut, allezeit im Auge behält und sich auch durch die zunehmende Neigung zu jenen Verirrungen nicht wie berauschen und den Blick umnebeln lässt. Daher auch der Zusatz *ἐν πᾶσιν* (I Tim 3 11), der sicher nicht auf all sein Tun und Lassen geht (Hfm., der äusserst gekünstelt hier alle Vorschriften von 2 14 ab in die der Gesundheit der Lehre, was doch etwas ganz anderes als Nüchternheit ist, zusammengefasst sein lässt), sondern auch das einschliesst, was in jenen Lehrverirrungen noch einen Schein von Erbaulichem hat und daher selbst ihn noch berücken könnte. — Das Zusammenfassende dieser Schlussermahnung zeigt sich recht deutlich in der Art, wie Paulus nun mit dem *κακοπάθησον* zu 1 8. 2 3 zurückgreift. — *ἔργον ποίησον εὐαγγελιστοῦ*) Auch sonst kommt bei Paulus *ἔργον* von einer Wirksamkeit im Dienste des Evangeliums oder der Gemeinde vor (I Kor 16 10. Phl 2 30.

Eph 4 12. I Th 5 13); aber *ποιεῖν* von der Ausrichtung der *ἔργα* nur Joh 5 36. 10 25. 37. 14 12. Über Stellung und Beruf eines Evangelisten aus Act 21 8. Eph 4 11 etwas bestimmen zu wollen, ist ganz vergeblich; hier zeigt der Zusammenhang mit V. 2, dass das Werk eines Evangelisten das *κηρύσσειν τὸν λόγον*, und dass die Beschränkung desselben auf die Mitteilung der evangelischen Geschichte (Otto, Bhns.) ganz willkürlich ist. Auch folgt hieraus, dass Paulus das *εὐαγγελίζεσθαι* als die seinem besonderen *χάρισμα* (1 6) entsprechende Wirksamkeit des Tim. betrachtet, die er auszuüben übernahm, als er in den Dienst eines Apostelgehilfen eintrat (1 6. I Tim 4 14), die er jetzt ausüben soll, wo er in Ephesus selbständig wirkt, und die er, wenn er seine Aufgabe erfüllt, noch in weiteren Kreisen ausüben wird. Vgl. Hfm. Die Frage, ob das Amt eines Apostelgehilfen in dem eines Evangelisten aufging oder darüber hinausging (Hth., Mllr., Otto, Plitt), ist eine schief gestellte, da beides keine Ämter mit einem abgegrenzten Pflichtenkreise waren, da es sich vielmehr von selbst versteht, dass der Apostel seinen Gehilfen auch mit anderen Aufträgen, wie im ersten Timotheusbriefe, betrauen konnte, als mit dem *εὐαγγελίζεσθαι*, ohne dass er damit ein besonderes Amt überkam (vgl. Wies., Hfm.). Daher ist auch nicht daran zu denken, dass *τὴν διακονίαν σου* sachlich etwas anderes bedeute als *τὸ ἔργον εὐαγγ.* (gegen Hth., Plitt, vgl. Bhns.: Amt eines Apostelnachfolgers!); vielmehr wird, was dort als Ausrichtung eines ihm aufgetragenen Werkes bezeichnet war, hierdurch nur als Leistung eines übernommenen Dienstes bezeichnet (*διακονία*, wie I Tim 1 12. Röm 12 7. Eph 4 12), welchen er nicht halb getan lassen, sondern vollständig ausrichten, voll hinausführen soll (*πληροφόρησον*, vgl. Lk 1 1; sonst bei Paulus nur im Sinne von: vollüberzeugtsein Röm 4 21. 14 5. Kol 4 12). Vgl. Krk.

Zu V. 6—8 bemerkt Hss.: „Um zu dem angehängten Abberufungsschreiben überzuleiten, hat der Bearbeiter noch die VV. 6—8 angehängt".

V. **6.** *ἐγὼ γάρ*) Die ganze Feierlichkeit dieser Schlussermahnung erklärt sich erst aus dieser Begründung, die, indem sie auf das unmittelbar bevorstehende Ende des Apostels hinweist, deutlich genug (gegen de W.) die von Tim. in seiner Evangelistenwirksamkeit zu erfüllende Dienstleistung als den von Paulus erwarteten Ersatz für seine eigene, bald aufhörende Wirksamkeit hinstellt*). — *ἤδη σπένδομαι*) heisst nicht: ich

*) Daraus erhellt dann aufs neue, dass die *διακονία* des Tim. nicht ein besonderes Amt mit irgend welchen abgegrenzten Funktionen, sondern nur die Dienstleistung eines *εὐαγγελιστής* ist, mit der ja auch Paulus von Christo betraut ist (I Kor 1 17); denn von einer Gegen-

werde besprengt, zum Opfertode geweiht (Hdrch., Mck.), ich weiss mich bereits als ein dem Tode geweihtes Opfer (Bck.), oder gar: viribus deficior (Hnr., vgl. Brtschn.), sondern: *ich werde als Trankopfer ausgegossen.* Allerdings ist das Bild etwas anders gewandt als Phl 2 17, wo das Vergiessen seines Blutes im Märtyrertode als die Libation erscheint, welche die durch sein Lebenswerk vollzogene Opferdarbringung des Glaubens der Heidenchristen abschliesst; aber weder liegt eine undeutliche und unrichtige Nachahmung jener Stelle vor (de W., Bhns.), noch darf man jene Ausführung des Bildes hier willkürlich ergänzen (Wies., Hth., Mllr.). Nicht dass er ganz und gar für die Sache Gottes geopfert wird (Chrys., Oec.), sondern dass sein Blut im Märtyrertode vergossen wird, ist das tertium comparationis zwischen diesem und dem Trankopfer. Die Missdeutung Otto's auf das bevorstehende Aufgeben seiner Missionstätigkeit bedarf keiner Widerlegung. Das ἤδη (I Tim 5 15) heisst natürlich nicht: bald (de W.), sondern: *schon;* aber nicht sofern seine Leiden bereits den Anfang des σπένδεσθαι bilden (Wies., Hth., Mllr., Hltzm., Bhns., Krk.), womit ja das Bild gänzlich verlassen würde, sondern das Präs. steht von dem, was im Begriffe steht zu geschehen (vgl. I Kor 12 31. II Kor 13 1 und dazu Win. § 40, 2, a), was Bck. vergeblich leugnet. — καὶ ὁ καιρὸς (V. 3) τῆς ἀναλύσεώς μου) nur hier; aber vgl. das ἀναλύειν Phl 1 23, woraus erhellt, dass nicht von Auflösung (Vulg., Mtth.), sondern vom Aufbruch (vgl. Lk 12 36, woher Elsn., Wlf. ganz ungeschickt das Bild vom Gastmahl hier hereinziehen; Sod. zitiert Clem. Rom 44, 5) aus diesem Leben, nicht von dem Orte, wo er sich dann eben aufhält (Otto), die Rede ist. — ἐφέστηκεν) vgl. V. 2, heisst nicht sowohl: steht nahe bevor (so d. meisten), sondern: *ist eingetreten,* erschienen und somit schon da, wodurch jede Möglichkeit einer längeren Lebensdauer ausgeschlossen (gegen Otto, Krk.). Der Ausdruck sagt nur bildlos, was das Vorige bildlich. — V. 7 kann man für einen unmotivierten Nebengedanken (de W.) nur halten, wenn man den Brief als tendenziöse Komposition eines Nachahmers betrachtet, während dieser „dankbar frohe Rückblick auf sein Leben" sich dem Apostel von selbst ergab (Wies.), zumal derselbe dem Tim. den Wunsch erregen musste, einst auch am Ziele seiner Laufbahn so sprechen zu können (Hfm.), und so eine indirekte Aufforderung zur Nachahmung für ihn enthielt.

---

wirkung gegen irgend ein um sich greifendes Unwesen (de W., Hth.) ist hier nicht die Rede. Ganz fern liegt der Gedanke, dass Paulus den Tim. nicht mehr beraten und unterstützen können wird (Calv., Grot.); und eine Ermunterung durch Hinweis auf sein schönes Ende (Chrys., Bng.), oder Aufforderung zur Nachahmung (Pelag., Hnr.) liegt jedenfalls nicht in der Begründung.

— τὸν καλὸν ἀγῶνα ἠγώνισμαι) vgl. I Tim 6 12. Aber der bestimmte Artikel zeigt, dass es auf den ihm speziell verordneten Kampf, d. h. auf sein apostolisches Amtsleben geht (vgl. Hth. gegen Hfm.), von dessen bevorstehendem Ende ja auch V. 6 die Rede war, nur dass dasselbe natürlich erst mit seinem irdischen Leben überhaupt endet und nicht etwa an die Beendigung seiner Missionstätigkeit (Otto) zu denken ist. Die Perfekta weisen darauf hin, dass der Kampf abgeschlossen ist und bleibt, er also am Ziele desselben steht. Dass das vom Wettkampf entlehnte Bild (I Kor 9 25) weder auf die mit dem Kampfe verbundenen Leiden (Chrys., Mtth., de W.), wie Phl 1 30 (welche Stelle Baur, Bhns. benutzt finden), noch auf die Bekämpfung von Gegnern (Theod.) deutet, wie die στρατεία I Tim 1 18, zeigt die Parallelisierung desselben mit dem Bilde vom Wettlauf (I Kor 9 24), das ganz dasselbe bedeutet: τὸν δρόμον (vgl. Act 13 25. 20 24) τετέλεκα. Das in anderer Beziehung dem Apostel geläufige τελεῖν (Röm 2 27. II Kor 12 9. Gal 5 16) drückt nur noch stärker und unmittelbarer aus, dass der Wettlauf als vollendeter abgeschlossen ist und bleibt. — τὴν πίστιν τετήρηκα) An die Treue zu denken (Hdrch., Otto), liegt kein Grund vor; es ist der Glaube, den er unverletzt bewahrt hat (I Tim 5 22, vgl. I Kor 7 37. Eph 4 3. I Th 5 23), aber natürlich nicht der objektive Kirchenglaube im Gegensatz zur Irrlehre (Bhns., Hltzm.), sondern der subjektive Glaube (Bck., Lill., Krk.), den er unter allen Versuchungen, die sein Amtsleben mit sich brachte, bewährt hat. Hier also tritt erst ein Urteil über die Art, wie er sein Amtsleben geführt hat, hervor, das übrigens keineswegs der christlichen Demut des Apostels widerstreitet (vgl. Mllr., Bck. gegen de W.) *). — V. 8. λοιπόν) kann, da die Bedeutung:

*) Lies V. 6 της αναλυσεως μου statt τ. εμης αναλυσεως (Rcpt.: DEKL) und V. 7 τον καλον αγωνα statt τ. αγωνα τ. καλον (Rcpt.: DEKLP). — Es handelt sich nicht um den Kampf des Christenlebens überhaupt (Luther: einen guten Kampf), wie Hfm. will; nur von dieser Missdeutung aus könnte man mit Bng., Hth. sagen, dass das τ. πίστιν τετήρηκα eigentlich ausdrückt, was die beiden vorigen Sätze bildlich. Dass in ihnen das, was Phl 3 12ff. als Gegenstand des steten Strebens erscheint, in missverstandener Anwendung der Stelle als erreicht hingestellt werde (de W., Bhns., Hltzm.), ist eine völlig haltlose Behauptung, da es sich dort um das Streben nach dem Ziele christlicher Vollkommenheit handelt, hier um den Lauf seines Amtslebens (vgl. Gal 2 2), dessen Vollendung weder von der vollen Ausrichtung alles ihm Aufgetragenen, noch von der Tadellosigkeit dieser Ausrichtung, die übrigens Paulus auch I Kor 4 4 sich zuspricht, sondern davon abhängt, dass der bevorstehende Märtyrertod (V. 6) ihm nach Gottes Rat sein Ziel setzt. Sod. meint den Verf. gegen eine nicht demütige Beurteilung seines Lebenswerkes nur dann in Schutz nehmen zu können, wenn oben ἀγών nicht auf die Art des Kämpfens selber, sondern auf die Sache, um die gekämpft wird, gehe.

bereits (Mtth.) wenigstens im NT. nicht vorkommt, und die Bedeutung: also, demnach (Bck.) unerweislich ist, nur, wie I Kor 1 16. II Kor 13 11, heissen: *im übrigen*. Wenn dies aber gewöhnlich so gefasst wird, als stehe ihm nur noch die Empfangnahme des Siegerkranzes bevor (de W., Wies., Hth., Bhns., Hltzm.), so übersieht man, dass dagegen dasselbe gilt, wie gegen die Bedeutung: hinfort, künftighin (Luther, Hdrch., Mck., Hfm., Otto), was übrigens I Kor 7 29 naturgemäss durch *τὸ λοιπόν* ausgedrückt wird. Denn so gewiss *ἀπόκειταί μοι* (Kol 1 5. Hbr 9 27) nicht futurisch genommen werden kann (gegen Hfm.), da es ja ein Präs. mit Perfektbedeutung ist (Kühn. I, § 294), so gewiss bezeichnet es nicht die Empfangnahme, die ja nach dem Relativsatz erst eine zukünftige ist. Es kann also nur, zu dem *ἤδη σπένδομαι* zurückkehrend, ausdrücken, dass die Art, wie seinem Wettkampf und Wettlauf ein Ende gemacht wird, eben wegen des *τὴν πίστιν τετήρηκα* für ihn nichts Erschreckendes hat (Krk.), sofern mit demselben ihm der Siegespreis bereits hinterlegt ist und zur Empfangnahme bereit liegt, und bringt so zuletzt noch ein tröstliches Moment für Tim. — *ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος*) Der Kranz, den man als Siegespreis im Wettspiel erhält (I Kor 9 25), wird hier als der Kranz bezeichnet, welcher die *δικαιοσύνη*, d. h. das Gott wohlgefällige Verhalten (3 16) krönt, das eben in dem *τὴν πίστιν τηρεῖν* besteht (Chrys., de W., Wies., Bck., Plitt, Krk.). Weder kann der Kranz gemeint sein, den die göttliche Gerechtigkeit erteilt (Hdrch., Mtth.), da dies im Folgenden noch ausdrücklich hervorgehoben wird, noch der Kranz, der in der im Gericht erteilten Gerechtigkeit, d. h. der Gerechtsprechung (Hth., Mllr., Hltzm. mit Berufung auf Jak 1 12. I Pt 5 4. Apk 2 10, vgl. Hfm., der diese Erklärung mit der richtigen unklar vermischt) oder gar in der vollkommenen Gerechtigkeit selbst (Lill.) besteht, weil dadurch die offenbar absichtsvolle Verweisung auf die Gerechtigkeit des Richters bedeutungslos wird. — *ὃν ἀποδώσει μοι*) vgl. Röm 2 6, bezeichnet die Erteilung des Kranzes an die *δικαιοσύνη* als Vergeltung. — *ὁ κύριος*) Christus, der als Richter kommt, vgl. V. 1. — *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ*) vgl. 1 12. — *ὁ δίκαιος κριτής*) vgl. Act 10 42, weist offenbar darauf hin, dass die Erteilung des Kranzes an die menschliche *δικαιοσύνη* der (göttlichen) *δικαιοσύνη* Christi als des Richters entspricht (vgl. m. Lehrb. der Bibl. Theol. § 65, c)*). — *οὐ*

*) Dass dies kein Widerspruch mit der paulinischen Gnadenlehre ist (de W.), beweist zwar nicht II Th 1 5 (gegen Hth., Wies., Mllr.), da dort allerdings auf die Gerechtigkeit Gottes nur verwiesen wird, sofern sie durch das Strafgericht über die Feinde die Gläubigen aller Drangsal entledigt, wohl aber II Kor 5 10; und dass es sich nicht um eine selbsterworbene Gerechtigkeit handelt (Bhns.), zeigt der Zusammen-

μόνον δὲ ἐμοί) vgl. I Tim 5 13. Warum man statt des naheliegenden ἀποδώσει das ganz entfernte ἀπόκειται ergänzen soll (Bhns., Hltzm.), ist doch nicht einzusehen. — ἀλλὰ καὶ πᾶσι) Den Gedanken zu beseitigen, als ob er einen besonderen Lohn für sich in Anspruch nehme (de W., Wies., Hth., Bck., Plitt), liegt dem Apostel wohl sehr fern. Die Ausdehnung der Verheissung auf alle echten Christen soll offenbar nur dem Tim. dieselbe vorhalten (Hfm., Otto) als Preis für die von ihm in dieser Schlussermahnung verlangte Pflichterfüllung. Wie wenig aber auch darin eine Ermunterung zur Werkgerechtigkeit liegt, zeigt die Art, wie die, welchen der Kranz der Gerechtigkeit zu teil wird, charakterisiert werden durch τοῖς ἠγαπηκόσιν τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ. Natürlich ist nicht die erste Erscheinung Christi (1 10) gemeint (Bhns.), sondern wegen des abschliessenden Rückblicks auf V. 1 die Erscheinung bei seiner Wiederkunft. Wenn man aber das Perf., welches hervorhebt, dass sie dieselbe lieb gewonnen haben und lieben, vom Standpunkte des ἀποδώσει aus nimmt (de W., Wies., Hth., Hfm., Bck., Hltzm.), so muss man immer irgendwie dem ἀγαπᾷν den Begriff des Ersehnens oder Begehrens unterschieben, der durch I Pt 3 10 keineswegs zu begründen ist, wie noch Krk. meint. Die Liebe zu dem Wiedererscheinen Christi ist einfach der Gegensatz zum Fürchten desselben, welches bei allen, die sich ihrer Untreue bewusst sind, eintreten muss. Gerade dadurch aber, dass die ganze Pflichterfüllung auf diese Herzensstellung zur Wiederkunft Christi, in der ja natürlich er selbst Gegenstand der Liebe ist, zurückgeführt wird, zeigt sich, dass der Kranz der Gerechtigkeit nicht erworben, sondern denen erteilt wird, in denen durch die Bezeugung von der Erscheinung Christi und seinem Reich (V. 1) die Liebe zu dem erweckt ist, von dem alles Heil kommt. Damit schliesst die Ermahnung, ohne dass damit ein guter (Wies.) oder ein ungeschickter Übergang zum Folgenden (de W.) gemacht sein soll.

V. 9—18. Einladung nach Rom. Erst hier tritt, genau wie Phl 4 10ff., der äussere Anlass des Briefes hervor, welcher eben in dem lebhaften Wunsche des Apostels liegt, den Tim. um sich zu haben (vgl. 1 4); und dieser motiviert die Einladung, die ja im Folgenden begründet wird, ausreichend. Da dieselbe ihn aber nötigt, an Tim. zu schreiben, so lag es angesichts der nach V. 6f. augenscheinlichen Möglichkeit, dass Tim. ihn nicht mehr am Leben traf, nahe genug, dass er den Brief hauptsächlich mit Ermahnungen füllte, die er freilich,

---

hang, nach welchem dieselbe in der Bewahrung des Glaubens besteht, der seiner Natur nach den Gegensatz zu allen verdienstlichen ἔργα bildet (vgl. Krk.).

wenn er den Tim. wiedersah, ihm noch ausführlicher und nachdrücklicher mündlich geben konnte, die aber sein Testament an Tim. sein sollten für den Fall, dass er zu spät kam (Krk.) *).

Hier ist der Punkt, wo viele Vertreter der Unechtheitshypothese ein echtes Brieffragment des Paulus beginnen lassen, z. B. Hss., der 4 9—22 für den Kern des paulin. Abberufungsschreibens hält. Dazu rechnet er, wie erwähnt, auch 1 3. 4. 16—18.

σπούδασον) vgl. 2 15. Tim. soll sich beeifern, schnell zu ihm zu kommen. Ein Pleonasmus (Wies., Plitt nach Win. § 65, 1) liegt darin durchaus nicht, da das schnelle Kommen eben davon abhängt, dass er etwaige Hindernisse eifrig aus dem Wege räumt und jede mögliche Gelegenheit eifrig benutzt (Krk.). Zu *ἐλθεῖν πρός με* vgl. I Tim 3 14, zu *ταχέως* vgl. I Kor 4 19, Phl 2 19. 24. — V. **10.** *Δημᾶς γάρ με ἐγκατέλιπεν*) beginnt die Begründung seiner Einladung des Tim., die durch seine Vereinsamung in Rom motiviert ist, damit, dass Demas ihn im Stiche gelassen hat (vgl. II Kor 4 9). Ob er vorher beim Apostel war, wie man gewöhnlich annimmt (vgl. de W.), oder nur nicht gekommen, wie der Apostel zu erwarten berechtigt war, liegt weder im Ausdruck, noch in dem folgenden *ἐπορεύθη*. Ganz willkürlich ist es, an Abfall vom Christentum (Patr.) oder an ein Verlassen der reinen Lehre (Bhns.) zu denken. Letzteres namentlich wird durch die Begründung schlechthin ausgeschlossen: *ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα*. Dass das part. aor. heissen kann: *weil er lieb gewonnen hat* (Mtth., Hfm.), zeigt Mk 10 21 (gegen de W., Hth.); und dass es hier so heisst, wird durch die offenbar absichtsvolle Beziehung auf die *ἠγαπηκότες* V. 8 sehr wahrscheinlich. Denn auch das *τὸν νῦν αἰῶνα* (I Tim 6 17) steht im Gegensatz zu der *ἐπιφάνεια* Christi V. 8, mit welcher der *αἰὼν μέλλων* beginnt. Als Begründung des *ἐγκατέλιπεν* kann dies nicht bloss auf Handelsinteressen oder zeitliche Nahrungsverhältnisse (Otto) oder gar auf die Vorliebe für seine Vaterstadt bezogen werden, sondern nur auf die Furcht des Demas, in das Schicksal des Apostels verwickelt zu werden (vgl. Hfm., Bck.). — *καὶ ἐπορεύθη*) braucht nicht vom Abreisen verstanden zu werden, wie I Tim 1 3 (vgl. Röm 15 24. I Kor 16 4. 6), und setzt

*) Dass es sich im Folgenden nicht um eine Einladung, sondern um eine Antwort auf das briefliche Anerbieten des Tim., nach Rom zu kommen, wenn der Apostel es wünsche, handle, und dass sein Kommen dem Apostel nur erwünscht sei, wenn er, seiner Berufspflicht eingedenk, und nicht bloss aus persönlicher Anhänglichkeit komme (Hfm.), ist reine Erdichtung. Dass hier erst der Hauptzweck des Briefes hervortrete, der ungenügend begründet sei (de W.) und die vorhergehende Ermahnung unnötig mache (Bhns., Hltzm.), ist ebenso irrig, wie, dass hier die zweite Hauptpartie des Briefes beginne, die schon 1 4. 8. 15. 18 vorbereitet sei (Wies., Hth., vgl. Krk.).

daher nicht ein vorheriges Sein des Demas in Rom voraus. Weshalb er gerade *εἰς Θεσσαλονίκην* gereist war, können wir natürlich nicht wissen. Dasselbe gilt hinsichtlich des bei *Κρήσκης εἰς Γαλατίαν, Τίτος εἰς Δαλματίαν* zu ergänzenden *ἐπορεύθη*, das jedenfalls eine Sendung durch den Apostel (Mtth., Plitt) ausschliesst und ein Hingehen zu freiwilliger Missionsarbeit (Otto, Hfm.) wenigstens keineswegs notwendig einschliesst. Dass Titus vorher bei ihm gewesen war (Hfm.), folgt aus Tit 3 12 natürlich keineswegs, da es nur darauf ankommt zu erklären, weshalb beide nicht in Rom sind. Dalmatien ist eine Provinz des römischen Illyricum am Adriatischen Meere; und da Titus für den Winter nach dem illyrischen Nikopolis bestellt war (Tit 3 12), konnte er leicht, nachdem die Reise des Apostels dorthin durch seine Gefangennehmung vereitelt war, von dort nach Dalmatien gegangen sein*). — V. **11.** *μετ' ἐμοῦ*) vgl. II Kor 8 18. Gal 2 1. Hieraus wird vollends klar, dass sich Paulus vereinsamt fühlt und deshalb das Kommen des Freundes wünscht; denn wenn auch Lukas, den Paulus Phm 24 unter seinen Mitarbeitern nennt, keineswegs bloss als Arzt (Kol 4 14) um ihn gewesen zu sein braucht (Hfm.), so zeigt doch das *μόνος* (vgl. Röm 11 3), dass er seinem Bedürfnis nach Freundesverkehr nicht genügte. — Nachdem so die Einladung nach Rom ausreichend motiviert, folgt die Anweisung, dass er bei seinem Kommen den Markus mitbringen soll (*ἀναλαβών*, häufig von Personen: zu sich nehmen, mitnehmen vgl. Act 20 13f.). — *ἄγε μετὰ σεαυτοῦ*) sonst mit *σύν* (I Th 4 14, vgl. Lk 23 32). — *εἰς διακονίαν*) Welcher Art die Dienstleistung war, zu der er dem Apostel wohl brauchbar (*εὔχρηστος*, wie 2 21) erschien, ob sie mehr persönlicher Art war (vgl. Wies., Hth.) oder mehr amtlicher (de W.), insbesondere ob Paulus ihm irgend eine Sendung anvertrauen wollte, erhellt aus dem Ausdruck nicht. Gewiss ist nur, dass er nicht, wie Tim., in seiner Vereinsamung um ihn sein sollte. — V. **12.** *Τυχικὸν δὲ ἀπέστειλα εἰς*

---

*) Die Aoriste *εγκατελιπεν* V. 10. 16 und *απελιπον* V. 13 (vgl. V. 20), obwohl wesentlich nur durch ℵD, etwas stärker V. 20 (FG) beglaubigt und der Konformation nach den benachbarten Aor. verdächtig, sind dennoch mit Recht von allen neueren Kritikern aufgenommen; nur WH. haben die Imperfecta der Rcpt. im Text und die Aor. nur a. R.; aber die Verschreibung von *ι* in *ει* gerade in diesen Formen ist zu gewöhnlich. Tsch., Trg. txt. lesen *γαλλιαν* (ℵC) statt *γαλατιαν* (Rcpt., WH., Trg. a. R.); allein eine zufällige Verwechslung von *Λ* und *Δ*, die dann natürlich den Wegfall des *T* nach sich zog, ist mindestens so wahrscheinlich, wie die Verwandlung des *γαλλιαν* in *γαλατιαν*, die dadurch, dass Galatien sonst in der Geschichte des Paulus vorkommt, doch kaum motiviert ist. Hfm. meint zu wissen, dass Crescens als Lateiner eher nach Gallien als nach Galatien zu gehen veranlasst sein konnte. Das *αγαγε* V. 11 (A, Lchm.) ist dem part. aor. konformiert.

Ἔφεσον) Da diese Notiz von den in V. 10 gegebenen getrennt ist, kann sie keinesfalls nur erklären wollen, weshalb Tychikus nicht mehr bei dem Apostel ist, sondern muss in engerer Beziehung zu dem Auftrage in betreff des Markus stehen (V. 11). Aber weder kann sie andeuten wollen, welcher Art die *διακονία* sei, zu der er den Markus braucht (Hfm., dessen Vermutungen über den Zweck der Sendung des Markus rein aus der Luft gegriffen sind), noch dass er ihn zu einer Dienstleistung braucht, die der fortgesandte Tychikus ihm nicht leisten könne (Wies.). Das Einfachste bleibt, dass Tychikus nach Ephesus gesandt ist (*ἀπέστειλα*, wie II Kor 12 17), um des Timotheus Stelle zu vertreten, sodass derselbe auch den Markus, der sonst seine Stelle vertreten müsste, ruhig mitbringen kann, ohne dass es der wichtigen und mannigfach gefährdeten Gemeinde an einer Oberleitung fehlen werde (vgl. Tit 3 12). So erklärt sich auch völlig ausreichend das *εἰς Ἔφεσον*, das schon an sich nicht ausschliesst, dass Tim. in Ephesus ist (gegen Theod., de W., Bck., vgl. II Kor 1 23), und nur auffallend wäre, wenn Tychikus an Tim. gesandt und etwa der Überbringer des Briefes wäre (Wieseler nach Hnr., Flatt), während die Ankündigung dieser Sendung nur voraussetzt, dass Tychikus, der wohl noch andere Aufträge hatte, voraussichtlich erst etwas später als der Brief eintraf. Vgl. Krk.

Da im Philipperbrief keine der V. 10—12 genannten Personen erwähnt wird, die Briefe an die Eph., Kol., Philem. aber wahrscheinlich in Cäsarea geschrieben sind, so sind alle Kombinationen, welche aus diesen Notizen etwas über die Abfassungszeit unseres Briefes feststellen wollen, gänzlich haltlos. Es kann sich vielmehr nur darum handeln, ob irgend eine Wahrscheinlichkeit vorliegt, dass ein pseudonymer Verf. des Briefes diese Notizen aus den Angaben des Kolosserbriefes herausgesponnen habe (Bhns., Hltzm.). Allein die einzige, welche einen gewissen Anhalt dafür böte, dass der Verf. sich an bekannte Tatsachen aus dem Leben des Paulus anlehnt, die Sendung des Tychikus nach Ephesus, führt (freilich auch nur nach der später ergänzten Aufschrift des Briefes) auf Eph 6 21, wo der Zweck der Sendung ein völlig anderer, als ihn hier der Kontext erraten lässt, und jedenfalls ganz unvereinbar ist mit einer brieflichen Ankündigung seines Besuches. Von den Kol 4 genannten Gefährten des Apostels (vgl. auch Phm 24) fehlen hier Aristarch, Jesus Justus und Epaphras, während Crescens und Titus dort nicht genannt sind. Will man selbst darauf Wert legen, dass der dort ohne Ehrenprädikat genannte Demas hier in irgend einem Masse als abtrünnig erscheint, so ist doppelt auffallend, dass Lukas hier nicht als Arzt bezeichnet ist. Dass diese Kombination also mindestens um nichts besser fundiert ist als alle die, mittelst welcher die Hypothesen

über die Abfassungszeit auf diese Personalnotizen gestützt werden sollen, liegt am Tage.

V. 13. *τὸν φελόνην*) ἅπ. λεγ., bezeichnet doch wohl einen Reisemantel, von dem es immerhin begreiflich genug ist, dass sich Paulus seiner unterwegs entledigt hatte und ihn jetzt beim Herannahen der rauheren Jahreszeit (V. 21) sich bringen lassen will (vgl. Wies., Hfm., Bck., Krk.). Allerdings erwähnt schon Chrys., dass das Wort auch einen Mantelsack, in dem die Bücher verpackt waren, bezeichnen könne (vgl. Calv., Mtth., Bhns.), und der dagegen seit Bng. angeführte Grund, dass dann die Bücher nicht noch besonders erwähnt wären, besagt sehr wenig, da ja die Erwähnung des Inhalts (die durchaus nicht ein *σύν* erfordern würde, wie Wies. meint) denselben ebenso näher charakterisieren, wie das Verlangen danach motivieren könnte. Doch scheint die erstere Bedeutung die gesichertere zu sein, und entscheidend ist das *μάλιστα*, da, wenn die Bücher den Inhalt des *φελόνης* bildeten, sie doch nur alle in gleicher Weise mit ihm gebracht werden konnten. — *ὃν ἀπέλιπον*) nur noch V. 20. Tit 1 5. Sobald man nur von der widersinnigen Voraussetzung abstrahiert, dass Paulus (oder der Pseudonymus, was sich dafür ganz gleich bleibt, vgl. Einl. § 1, 2) die Reise Act 20 6 gemeint habe, hat es nicht die mindeste Schwierigkeit, dass Paulus den Mantel *ἐν Τρῳάδι παρὰ Κάρπῳ* zurückliess, da er auf der I Tim 3 14 intendierten Rückreise nach Ephesus (vgl. Hfm.) leicht genug Troas berühren und durch seine inzwischen erfolgte Verhaftung verhindert worden sein konnte, die dort zurückgelassenen Sachen wieder an sich zu nehmen. Unrichtig erwartet Hltzm. für das schlechthin notwendige *ἐρχόμενος* (Röm 15 29: *wenn du kommst*) neben *φέρε* (Mt 14 18. 17 17) aus Paulus' Feder ein *ἐλθών*. — *καὶ τὰ βιβλία*) vgl. Gal 3 10. Joh 21 25. — *μάλιστα*) vgl. I Tim 4 10. 5 8. 17, bezeichnet das Bringen der wertvolleren Pergamentrollen (*τὰς μεμβράνας*, ἅπ. λεγ.) als wichtiger im Vergleich mit den auf Papyrus geschriebenen Büchern *).

*) Rcpt. (L) schreibt *φαιλονην*. Alle Vermutungen über den Inhalt dieser Bücher und den Zweck, zu dem sie sich Paulus kommen liess, sind natürlich rein aus der Luft gegriffen. Wenn man aber die Frage, was Paulus angesichts seines Todes (V. 6) noch mit diesen Büchern wollte, gegen die Echtheit des Briefes geltend macht (de W., Hltzm.), so vergisst man, dass doch auch der Pseudonymus sich bei der Einflechtung dieser Notiz etwas gedacht haben, ja dass bei ihm erst recht die Absicht einer solchen erdichteten Situation hindurchblicken müsste; aber der Versuch Bahnsen's, diese Absicht zu konstruieren, ist doch wahrlich unklarer und unwahrscheinlicher ausgefallen, als alle Hypothesen, mit denen man das Verlangen des Apostels nach seinen Büchern erklären wollte.

V. 14. Ἀλέξανδρος) Dass dies derselbe sei, wie der I Tim 1 20 erwähnte, wird zwar gemeinhin als selbstverständlich angenommen und kann auch ohne Schwierigkeit angenommen werden, da es keineswegs auffallend ist, wenn der schon nach jener Stelle bis zum βλασφημεῖν gegen den Apostel fortgeschrittene durch die Zuchtübung gegen ihn sich nicht gebessert, sondern, nachdem er sich dagegen verstockt, zu noch entschiedenerer Feindschaft gegen ihn verbittert hatte; aber die ausdrückliche Bezeichnung desselben als Erzarbeiter (ὁ χαλκεύς, wie Gen 4 22), die dort nicht für nötig erachtet ist, spricht durchaus nicht dafür, wenn man ihn nicht dort durch seine Verbindung mit Hymenaeus für ausreichend charakterisiert halten will. Zu πολλά μοι κακά vgl. I Kor 13 5. — ἐνεδείξατο) etwas anders gebraucht als I Tim 1 16, sofern es sich hier nicht um den Erweis einer Gesinnung handelt, sondern um Erweisungen tatsächlicher κακὰ ἔργα, also nicht um persönliche Kränkungen (de W., Hth.) oder gar Beweisungen als Abgefallener oder Häretiker (Hltzm.), sondern um feindselige Gegenwirkungen, die dem Apostel zum Verderben gereichen sollten (Wies.). Dann aber sind sicher nicht Vorgänge in Ephesus gemeint (Hfm., Bhns.), die ja auch Paulus dem Tim. kaum mitteilen würde, sondern feindselige Machinationen gegen ihn in Rom, die wohl mit seinem Prozesse zusammenhingen (Hdrch., Mck., Wieseler, Otto, Plitt, Krk.), worauf auch allein der ganze Kontext, in dem sie hier erwähnt werden, führt. — ἀποδώσει αὐτῷ ὁ κύριος (V. 8) κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ) vgl. Röm 2 6. Diese parenthetische Hinweisung auf die sichere Vergeltung Christi soll nur die Schlechtigkeit seiner Handlungsweise noch stärker hervorheben*). — V. 15. ὃν καὶ σὺ φυλάσσου) wie Act 21 25. Mk 10 20. Diese Warnung muss der eigentliche Grund gewesen sein, der die Erwähnung des Alexander veranlasst hat, und dann kann sie sich erst recht nur auf Gefahren beziehen, welche dem Tim. von dem inzwischen wieder nach Ephesus zurückgekehrten Alexander drohten, wenn derselbe, da

*) Die Vermutung, dass dieser Alexander mit dem Act 19 33f. genannten identisch sei (Otto, Hfm.), hat nicht den geringsten Anhalt. Soll der Pseudonymus ihn gemeint haben (Hltzm., Bhns.), so muss er übersehen haben, dass jener Alexander ein Jude war (Act 19 34) und nicht zu den ἀργυροκόποι (was doch auch noch nicht mit χαλκεύς identisch) gehörte, auch dort keineswegs als Feind des Apostels auftritt. Die Rcpt. (KL) hat αποδωη nach 1 16. 18, auch sachlich unpassend; denn die Anwünschung gerechter Vergeltung, die man bald als ein Anheimstellen des Gerichts fasst (Wies. nach Röm 12 19. I Pt 2 23, vgl. schon Justin, quaest. 125 ad Orth.), bald mit dem Gerechtigkeitsgefühl des Apostels und der Feindseligkeit des Alexander gegen die Sache Gottes entschuldigt (Hth., Hfm.), hat in der Tat keinen Anlass im Kontext und gewinnt deshalb den Anschein eines rachsüchtigen Ausbruchs.

das καὶ σύ zweifellos auf ähnliche Feindseligkeiten weist, wie sie Paulus in Rom erfahren hatte, etwa ihn zu verhindern wusste, sich zu dem Angeklagten zu begeben, oder ihn in das Schicksal des Apostels verwickelte (Krk.). Keinesfalls kann es sich auf in Rom ihm drohende Gefahren beziehen (Leo, vgl. de W.), wo ja Paulus mündlich ihn warnen konnte, schon weil die ganze Stellung der Warnung zeigt, dass sie noch mit der gewünschten Abreise des Tim. zusammenhängt. Zu λίαν γάρ vgl. II Kor 11 5. 12 11, zu ἀντέστη II Tim 3 8. Das τοῖς ἡμετέροις (Röm 15 4. I Kor 15 31) λόγοις kann schon des Aor. wegen nicht auf eine dauernde Gegenwirkung gegen die Lehrtätigkeit des Apostels (Mtth., de W., Bhns.) bezogen werden, in welchem Sinne es auch die Warnung vor ihm gerade nicht begründen würde (vgl. Hfm. gegen de W.), sondern nur auf sein Auftreten wider Paulus in der gerichtlichen Verhandlung (V. 16), und erklärt so in der einfachsten Weise das πολλά μοι κακὰ ἐνεδείξατο. Dann kann freilich das ἡμετέρ. auch nicht Paulus mit Tim., aber auch nicht seine und seiner Freunde Aussagen zusammenfassen (Hfm.), da ihm ja eben nach V. 16 niemand zur Seite stand, und von Zeugenaussagen in Ephesus nicht die Rede ist, wohl aber erklärt sich das ἡμετέρ. im Vergleich mit dem sonst im ganzen Briefe von seiner Person gebrauchten Sing. (vgl. Hltzm.) nur daraus, dass Paulus bei seiner Verteidigung eben nicht in seinem Namen, sondern für die christliche Sache, um deretwillen er angeklagt, und darum im Namen der Christen sprach (Krk.). — V. **16** schliesst sich nur dann natürlich an, wenn V. 14 f. von dem die Rede gewesen ist, was Alexander ihm in seinem Prozesse angetan hat (vgl. Hfm.), ist aber auch dann keine blosse Nachricht, die Paulus dem Tim. gibt (Wies., Hth.), sondern vollendet die Begründung seiner Einladung nach Rom durch die Schilderung seiner Verlassenheit bei seiner ersten öffentlichen Verantwortung vor Gericht (ἀπολογίᾳ, vgl. Phl 1 7). Vgl. Krk. Gemeint ist die bei einer ersten Verhandlung seiner Sache in der gegenwärtigen Gefangenschaft stattgehabte, der noch eine zweite folgen sollte, bei der er auf den Beistand seines langjährigen Begleiters hofft, wenn derselbe bis dahin eingetroffen. — οὐδείς μοι παρεγένετο) Das παραγίνεσθαι (I Kor 16 3) erhält erst durch den dat. comm. die Bedeutung: er trat mir zum Beistand auf, kam mir zu Hilfe. — ἀλλὰ πάντες με ἐγκατέλιπον) vgl. V. 10. Daraus, dass Lukas jetzt bei ihm ist (V. 11), folgt nicht, dass er schon zur Zeit jener ἀπολογία in Rom war, und von den V. 21 genannten Gemeindegliedern steht sowenig als von ihm fest, dass Paulus von ihnen ein Eintreten für seine Sache vor Gericht erwarten konnte; seine Klage aber bezieht sich selbstverständlich nur auf solche, deren Zeugnis für ihn von Bedeutung sein konnte, und

deren Anwesenheit er erwarten durfte. Im übrigen haben wir durchaus keinen Grund, den Lukas oder die V. 21 Genannten des hierin liegenden Vorwurfs zu entlasten, wenn er sie mit traf. Wir brauchen nicht einmal anzunehmen, dass sie seine Sache aufgaben (Bhns.); die Ermahnung 1 7f. zeigt doch hinlänglich, dass die Erfahrung ihm nicht fremd war, wie Mutlosigkeit und Scheu, sich zu dem Gefangenen zu bekennen, auch nahe Freunde von dem Apostel in so kritischem Augenblicke fernhalten konnte. Dass es nicht aus Böswilligkeit geschah, zeigt im Gegensatze zu V. 14 der die eigene Verzeihung als selbstverständlich voraussetzende Wunsch, dass es auch von Gott ihnen nicht angerechnet werden möge (*μὴ αὐτοῖς λογισθείη*, vgl. zu dem echt und ausschliesslich Paul. Ausdruck I Kor 13 5. II Kor 5 19) *). — V. 17. *μοι παρέστη*) vgl. Röm 16 2. Im Gegensatze zu den Freunden, die ihn im Stiche liessen, stand ihm Christus hilfreich bei, indem er ihn stärkte (*καὶ ἐνεδυνάμωσέν με*, vgl. I Tim 1 12), d. h. ihm den Mut und die Freudigkeit zu seiner Selbstverteidigung gab, welche dieselbe erfolgreich genug machte, um für diesmal das Schlimmste abzuwenden. Um die Beziehung auf diesen Erfolg, die Chrys., de W., Wies., Bhns., Hltzm. und d. m. vernachlässigen, und die doch in der offenbaren Betrachtung Christi als eines gerichtlichen patronus liegt, mit einzuschliessen (Hth.), bedarf es der künstlichen Fassung des *ἐνεδυνάμ.* im juridischen Sinne (Otto), die dem Paulinischen Sprachgebrauch zuwider ist, durchaus nicht. — *πληροφορηθῇ*) kann, wie V. 5, nur von der vollständigen Ausrichtung der Botschaft (*κήρυγμα*, wie I Kor 1 21) verstanden werden, und nicht von der Bestätigung des Evangeliums durch die von ihm vorgetragenen Beweise oder durch seine Standhaftigkeit in der Verteidigung seiner Person (Beza, Hdrch.) oder der Heidenmission, durch welche erst die Vollendung derselben durch andere ermöglicht wurde (Hfm., Bck.), sofern — was eben nicht dasteht — durch sein Mutloswerden der Zuversicht, dass die Völkerwelt berufen sei, Gemeinde Christi zu werden, der Nerv durchschnitten gewesen

*) Rcpt. liest V. 15 *ανθεστηκε* (EKLP) statt *αντεστη* und in V. 16 das Dekompositum *συμπαρεγενετο* (DEKLP) wegen des dabei stehenden *μοι*. Das *πρώτη* kann nicht seine Verantwortung in der ersten römischen Gefangenschaft gewesen sein, wie man seit Euseb. hist. eccl. 2, 22 vielfach annahm (jetzt auch Hss., Spitta, Urchr. I p. 42 f., der freilich, weil er den Philipperbrief in Caesarea geschrieben sein lässt, an eine Verantwortung in Caes. denkt; vgl. Otto), da ja inzwischen Paulus mit Tim. zusammengewesen war und ihm keine Mitteilungen darüber machen kann. Lill. denkt an zwei verschiedene Anklagen, die gegen Paulus zur Verhandlung kamen. Hltzm., Bhns. nehmen an, dass der Pseudonymus, der sich künstlich in eine gemachte Situation hineinversetzte, vergessen habe, was er V. 11 geschrieben, und V. 21, was er hier schreibt!

wäre. Der Apostel sieht in der Gelegenheit, die ihm seine Apologie bot, vor dem höchsten Tribunal in der Welthauptstadt für das Evangelium ein sieghaftes Zeugnis abzulegen, die volle Ausführung der ihm aufgetragenen Botschaft (vgl. Mtth., Wies., Hth.). Danach bestimmt sich auch der Sinn des καὶ ἀκούσωσιν (Röm 10 14) πάντα τὰ ἔθνη (Röm 1 5), das, buchstäblich genommen, auch durch keine Ausdehnung seiner Wirksamkeit erzielt werden konnte, und, indirekt genommen, doch zuletzt von dem Verhalten des Heidenapostels nicht abhing. Will man es nicht mit den genannten Auslegern von der corona populi nehmen, vor der sich Paulus verteidigte, und in der er in der Welthauptstadt wohl alle Völker vertreten denken konnte, so bleibt immer noch übrig, daran zu denken, dass zuletzt unter allen Völkern sich die Kunde davon verbreiten musste, wie der Apostel die Sache des Evangeliums vor des Kaisers Gericht vertreten und er so das ihm aufgetragene κήρυγμα voll ausgeführt habe (Krk.)*). — καὶ ἐρύσθην ἐκ στόματος λέοντος) ist ohne Zweifel eine zweite Folge des Beistandes Christi (Wies., Hth.) neben dem ἐνεδυνάμωσέν με, wenn auch dieses jene vermitteln helfen musste, wodurch aber immer nicht ermöglicht wird, den an ἐνεδ. (nicht an παρέστη) sich anschliessenden Absichtssatz auf einen Endzweck zu beziehen, der auch durch diesen Erfolg des ἐνεδ. erreicht werden sollte (gegen Mllr.). Der Löwenrachen, aus dem er errettet, ist ein aus der Erzählung Dan 6 (vgl. I Mak 2 60. Ps 7 2f. LXX) entlehntes Bild der ihm drohenden Todesgefahr (de W., Wies., Oost.), welcher er dadurch entrann, dass die erste Gerichtsverhandlung nicht mit der Verurteilung endete**). Weil aber mit dieser einmaligen Errettung noch

*) Rcpt. (KL) liest ακουση und am Anfange von V. 18 nach EFGKLP ein και, welches offenbar Verbindungszusatz ist. Das πληροφορηθῇ ist nicht gedacht als ein durch weitere Verkündigung des Evangeliums in Rom (de W., Hltzm., vgl. Otto nach seiner verkehrten Beziehung von V. 16 auf die Verteidigung in Caesarea) oder gar durch weitere Missionsreisen nach der Befreiung aus der ersten Gefangenschaft (Chrys., Theod., Hss., Spitta a. a. O. p. 44 f.), die Paulus nach V. 6 sicher nicht in Aussicht nahm, zu vollziehendes, weil dann das ἵνα ja auf καὶ ἐρύσθην folgen müsste. Auch Sod. denkt an die corona populi oder daran, dass von diesem Geschick des Apostels in aller Welt werde geredet werden, etwa im Sinne von Mk 14 9. Ähnlich Küb.; Hltzm. findet nur eine Reminiscenz an Act 9 15. 23 11.

**) Damit kann aber nicht die Befreiung aus der ersten Gefangenschaft (Euseb. u. a., vgl. noch Ew., Hss., Spitta), geschweige denn die Annahme seiner Appellation in Caesarea (Otto) gemeint sein, weil davon der Apostel nicht unvermittelt zu seiner immer noch bedrohten, der Errettung bedürftigen Situation in der Gegenwart übergehen könnte (vgl. de W.). Weil Paulus aber immer noch seinem nahen Märtyrertode entgegensieht (V. 6), den Löwenrachen von der Gefahr, vor Gericht den Mut zu verlieren (Hfm.), die ihm vom Satan bereitet war (Hth.,

keineswegs die ihm drohende Todesgefahr beseitigt war, schliesst der Apostel damit, dass er auch für alle Zukunft der Errettung durch Christum, wenn auch einer andersartigen, gewiss ist (Krk.). — V. 18. ῥύσεταί με ὁ κύριος ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ) Völlig unmöglich kann darunter jedes böse Werk, das er aus Mangel an Standhaftigkeit oder Mut begehen könnte (Chrys., Calv., Grot., Hdrch., de W., Bhns.), verstanden werden; und vom Übel (Luther, vgl. Flatt, Mck., Mtth.) wird πονηρόν (vgl. Röm 12 9. Gal 1 4. I Tim 6 4) nun einmal nicht gebraucht. Es kann nur von den bösen Werken gemeint sein, die ihm die Feinde antun können (vgl. V. 14); aber es ist auch durchaus willkürlich, den Gedanken unterzuschieben, dass der Herr ihm geben werde, alledem nicht zu unterliegen (Hfm., Hltzm., Bck., vielleicht auch Mllr., Hth.). Freilich kann er nach V. 6 nicht hoffen, die Parusie zu erleben (Otto) und äusserlich vom Tode errettet zu werden, aber darin liegt eben das Wortspiel mit dem ῥύσεται, dass auch der Märtyrertod zuletzt ihn allem, was ihm die Bosheit der Feinde etwa noch anzutun beabsichtigt, enthebt und so auf immer davon befreit. Daher tritt nun der technische Ausdruck für die definitive Errettung ein (καὶ σώσει, vgl. I Tim 2 4. 15. 4 16), die ihn hineinführen wird in das himmlische Reich Christi. Zu der Verbindung des σώζειν mit εἰς vgl. die noch stärkere Prägnanz in dem σωθησόμεθα ἐν Röm 5 10. Gemeint ist das vollendete Gottesreich, das auch V. 1 das Reich Christi genannt ist, und zwar sonst nicht als himmlisches bezeichnet wird, aber doch, als die Stätte der I Kor 15 48f. beschriebenen Vollendung, zweifellos als himmlisches gedacht ist (gegen de W., der diesen Begriff unpaulinisch findet, vgl. Bhns.) *). Der Ausdruck ist offenbar durch den Gegensatz bedingt zu dem irdischen Reiche Christi (Kol 1 13), in dem Paulus den Übeltaten seiner Feinde immer noch ausgesetzt ist, und das darum mit dem hier gemeinten nicht identisch sein kann (gegen Hfm. u. a.), aber nicht zu der irdischen Gewaltherrschaft der Gegenwart (Hfm.), da ja der Zusatz τὴν ἐπουρ. eine bestimmte Art der βασιλ.

Bhns.), zu nehmen, ist ganz unnatürlich und unnötig, da es doch immer etwas anderes ist, der unmittelbaren Verurteilung, wie bei jener Gerichtsverhandlung, entgegensehen, als sich darauf gefasst machen, dass es bald genug zum Martyrium kommen wird. Es ist natürlich absurd zu fragen, welcher Löwe gemeint sei (Chrys., Grot.), oder an die Verurteilung ad bestias zu denken (Mosh., Flatt).

*) Dass die Versetzung in dieses Reich unmittelbar mit dem Tode erfolgt (vgl. Wies., Hfm., Plitt), liegt weder in unserer Stelle noch in Phl 1 23, wo nur von einer höheren persönlichen Gemeinschaft mit Christo die Rede ist, also nicht dasselbe wie hier gemeint ist (gegen Mtth., Hth.), und widerspricht der Paulinischen Anschauung von dem Eintritt der Endvollendung bei der Parusie.

Christi charakterisiert, aber nicht die βασιλ. Christi der βασιλ. anderer entgegensetzt. — ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν) wörtlich wie Gal 1 5 (vgl. Phl 4 20), aber hier auf Christum bezogen, was nach Röm 9 5 nicht unpaulinisch ist (gegen de W., Bhns.).

V. **19—22.** Brieflicher Schluss. — ἄσπασαι Πρίσκαν καὶ Ἀκύλαν) vgl. Röm 16 3. Die im Komm. zum Römerbrief (Einl. § 4, 3) begründete Annahme, dass diese Stelle einem Empfehlungsbriefe der Phoebe nach Ephesus angehört, überhebt der noch von Hfm., jetzt auch von Spitta, B. Riggenbach vertretenen herrschenden Annahme, dass sie sich erst von Rom inzwischen wieder nach Ephesus zurückbegeben hatten. Nach Bhns. hat unser Verf. Röm 16 1ff. nicht gekannt! — καὶ τὸν Ὀνησιφόρου οἶκον) vgl. 1 16. — V. **20** folgen Nachrichten über Erast und Trophimus, die unmöglich den Sinn haben können, nochmals hervorzuheben, dass er auch sie entbehren müsse, und daher den Tim. aufs neue dringlich zum Kommen aufzufordern (Wies., Hth., vgl. Hfm.), da dann unbegreiflich bleibt, dass Paulus ihrer nicht schon V. 10 gedacht hat. Denn dass die dort Genannten in Rom gewesen, aber weggegangen seien, ist durch das von ihnen Gesagte ausgeschlossen. Auch an eine Erklärung, weshalb er nicht von ihnen grüsst, wie von den V. 21 Genannten, ist nicht zu denken, da die Anweisung über das Kommen des Tim. dazwischensteht. So bleibt nur übrig, dass die Grüsse nach Ephesus den Apostel an zwei Männer erinnern, die er nicht grüssen lassen kann, weil sie seines Wissens nicht dort sind, und von denen er dem Tim. meldet, warum sie nicht dort sind (Krk.). Dass Paulus den Tim. nur an etwas erinnere, was er selbst wissen mochte (Wies.), ist freilich ganz unmöglich, da diese Notizen doch offenbar den Ton von Mitteilungen an ihn haben (vgl. Hfm.); aber andrerseits kann auch Paulus nicht wissen, ob etwa Tim. inzwischen Nachricht von ihnen erhalten habe, ja ob vielleicht inzwischen einer oder der andere nach Ephesus zurückgekehrt ist. Was er hier von ihnen mitteilt, ist eben nur der Grund, weshalb er vermuten muss, dass sie nicht in Ephesus sind, und weshalb er ihnen keine Grüsse sendet. Dass er dieses aber ausdrücklich motiviert, liegt um so näher, da sie beide wahrscheinlich Ephesier waren *). — Ἔραστος ἔμεινεν (vgl. 3 14) ἐν Κορίνθῳ) kann

*) Dass nämlich der Röm 16 23 erwähnte Stadtkämmerer zu Korinth gemeint sei (Wieseler, Hfm., vgl. Mtth., Otto, Bhns., Hltzm.), ist doch äusserst unwahrscheinlich, mindestens daraus nicht zu beweisen, dass er in Korinth blieb, was doch, wenn dies sein Wohnsitz war, wo er beamtet, sicher anders bezeichnet wäre. Dagegen wird der mit Tim. von Ephesus aus entsandte Erast Act 19 22 (Wies., Hth., Krk.) doch aller Wahrscheinlichkeit nach ein Ephesier sein, da wir ihn nirgends

unmöglich bloss besagen, dass Erast Korinth nicht verlassen habe (Hfm. nach Hug, Otto, Wieseler), da der Aor. doch deutlich auf einen bestimmten Zeitpunkt hinweist, in dem er, statt weiter zu reisen, dort blieb. Dass er damals in der Begleitung des Paulus war, lässt sich zwar nicht beweisen, ist aber doch das Wahrscheinlichste; nur steht nicht ἀπέλιπον, weil er garnicht die Absicht hatte, mit Paulus weiter zu reisen, sondern von dort nach Ephesus zurückzukehren, während Paulus jetzt dem Tim. die Mitteilung macht, dass er Gründe gehabt habe, in Korinth zu bleiben. Den Trophimus dagegen hat Paulus in Milet zurückgelassen (ἀπέλιπον ἐν, vgl. V. 13), obwohl er ihn weiter mitnehmen wollte, weil er krank war (ἀσθενοῦντα, vgl. Phl 2 26f. und ἀσθενής I Kor 11 30). Daraus folgt freilich nicht, dass er ihn nach Rom begleiten wollte, zumal wir garnicht wissen, ob er nach Rom zu gehen beabsichtigte oder nur auf einer Reise, die er machte, verhaftet und nach Rom gebracht wurde. Vielleicht, dass diese beiden Ephesier ihm, als er Ephesus verliess, das Geleit gaben, etwa bis Korinth, wo aber Erast blieb, statt zurückzukehren, sodass Trophimus sehr gut schon früher krankheitshalber in Milet zurückgelassen sein konnte (gegen Wieseler) *).

V. **21.** σπούδασον) knüpft an V. 9 an; aber nicht um seine Einladung zu wiederholen, sondern um ihm die Weisung zu geben, er möge ja eilen, noch vor Einbruch der winterlichen Jahreszeit (πρὸ χειμῶνος, vgl. Mt 24 20. Joh 10 22) zu kommen (ἐλθεῖν), damit nicht durch Einstellung der Schiffahrt seine Reise ins Ungewisse hinausgeschoben werde. — ἀσπάζεταί

---

sonst als einen Begleiter und Gehilfen des Apostels kennen lernen. Dass aber Trophimus ein Ephesier war, wird Act 21 29 (vgl. 20 4) ausdrücklich gesagt. Dass Tim. nach ihnen gefragt habe (Hfm.), ist jedenfalls eine ebenso völlig aus der Luft gegriffene Annahme, wie dass er dies gethan, weil sie wichtige Entlastungszeugen für Paulus gewesen wären (Hfm. nach Wieseler), womit man über V. 19 hinweg wieder an die durch V. 18 gänzlich abgeschlossene Äusserung über die erste Gerichtsverhandlung (V. 16f.) anknüpfen müsste.

*) Dass die hier vorausgesetzte Reise nicht die Act 20 beschriebene, auch nicht die Deportationsreise des Apostels sein kann, liegt am Tage; und es bedürfen die Künsteleien, mit denen man dieses hat denkbar machen wollen, einer Widerlegung nicht. Dass aber ein Pseudonymus an diese Reisen angeknüpft habe, ist doch ganz unwahrscheinlich; denn wer nach Act 20 3 den Erast in Korinth bleiben liess, der konnte dies nicht dem Tim. mitteilen lassen, der nach Act 20 4 in der Begleitung des Paulus war, und den Trophimus (Act 20 4) nicht in Milet zurückbleiben lassen, der nach Act 21 29 eine so verhängnisvolle Rolle bei der Gefangennahme des Apostels in Jerusalem spielte. Dass die Deportationsreise von Caesarea nach Rom nicht über Korinth und Milet ging, wusste auch ein Pseudonymus, dem Bhns. zutraut, dass er Milet und Malta verwechselt habe! Kn. liest ἐν Μελίτῃ.

σε) ganz wie Röm 16 21. 23 vor mehreren Subjekten. Die Namen kommen weder Röm 16 noch im Philipperbriefe vor. Linus wird als der erste Bischof von Rom bezeichnet (Iren. adv. haer. IV, 3, 3. Euseb. h. e. III, 4). Immerhin stimmen diese Grüsse sehr wohl damit, dass Tim. bereits einmal längere Zeit mit Paulus in Rom zusammen gewesen ist (gegen de W.), wenn es sich natürlich auch nicht strikte beweisen lässt, zumal οἱ ἀδελφοὶ πάντες (vgl. I Kor 16 20), d. h. alle Gemeindeglieder sich ihnen anschliessen. — V. 22. ὁ κύριος Ἰησοῦς) wäre nach Röm 14 14 keineswegs unpaulinisch. Dass nicht die Gnade des Herrn, sondern der Herr selbst dem Tim. oder vielmehr seinem Geistesleben (μετὰ τοῦ πνεύματός σου, wie Gal 6 18. Phl 4 23. Phm 25) zum Geleit gewünscht wird, erklärt sich einfach daraus, dass noch ein zweiter Segenswunsch (ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν, vgl. zu I Tim 6 21) angefügt wird. Diese Verdoppelung des Segenswunsches erklärt sich aber noch einfacher als Eph 6 23f. daraus, dass der erste an den Adressaten speziell, der andere an die durch ihn gegrüsste Gemeinde gerichtet ist, und bei dem durchaus persönlichen Charakter des Briefes doch nicht, wie I Tim 6 21. Tit 3 15, durch einen die Gemeinde gleich miteinschliessenden Segenswunsch der Adressat veranlasst werden konnte, den Brief als teilweise mit an sie gerichtet anzusehen *).

Die Rcpt. hat die Unterschrift: προς τιμοθεον δευτερα, της εφεσιων εκκλησιας πρωτον επισκοπον χειροτονηθεντα, εγραφη απο ρωμης, οτε εκ δευτερου παρεστη παυλος τω καισαρι νερωνι, im wesentlichen nach KL; doch hat schon P εγραφ. απο ρωμης, u. a.: εγρ. απο λαοδικειας.

---

*) WH. haben nach ℵ allein das παντες V. 21 eingeklammert. Tsch., Trg. haben V. 22 nach ℵFG nur ο κυριος, Lchm., WH. a. R. fügen nach A ιησους hinzu, wie die Rcpt. ιησ. χρ. nach CDEKLP Vers. Das αμην der Rcpt. (DEKLP) ist zu streichen. — Bhns., Hltzm. führen I Kor 16 23f. als Analogon an, obwohl es doch ganz anders. Dass der Verf. aus der Rolle falle (Hltzm.), hat denn doch selbst Bhns. für kaum möglich gehalten.

Προς Τιτον.

So die älteste Überschrift bei ℵAK (vgl. DEFG: *αρχεται προς τιτ.*). Die Rcpt. hat *παυλου του αποστολου η προς τιτον επιστολη* (vgl. PHL).

Kap. I.

V. 1—4. Zuschrift und Gruss. — *δοῦλος θεοῦ*) Während Paulus Röm 1₁ der speziellen Amtsbezeichnung als Apostel die allgemeinere als Knecht Christi vorausschickt (vgl. Phl 1₁), bezeichnet er sich hier noch allgemeiner als Knecht Gottes, was in den Briefeingängen nur noch Jak 1₁, aber mit *καὶ κυρίου Ἰησ. Χριστ.* verbunden, vorkommt. Es ist dabei natürlich nicht an das allgemeine Knechtsverhältnis des Christen zu Gott (I Pt 2₁₆) zu denken (Plitt), sondern an das Verhältnis amtlicher Untergebenheit (Act 16₁₇. Apk 1₁, vgl. II Tim 2₂₄) zu Gott, in dessen Dienste er steht (Wies., Hth., Hfm.). Dass aber dieses hervorgehoben wird, hat seinen Grund in den bereits intendierten näheren Bestimmungen über sein amtliches Tun, bei denen es sich um Gottes Erwählte, Gottes Verheissung, Gottes Auftrag handelt (Krk.). Der Brief empfängt dadurch von vorn herein den Charakter eines amtlichen Schreibens im Unterschiede von einem Privatbriefe, während jede Beziehung auf Gegner, welche seine amtliche Stellung nicht anerkennen, gänzlich fern liegt. — *ἀπόστολος δὲ Χριστοῦ Ἰησοῦ*) bildet natürlich nicht einen Gegensatz zum Vorigen (Mck.), sondern reiht nur eine nähere Bestimmung an (Win. § 53, 7, b), sofern er speziell in seiner Eigenschaft als Sendbote Jesu Christi im Dienste Gottes steht (Hfm.). Calvin: Sic a genere ad speciem descendit. Da diese Näherbestimmung aber nur hinzugefügt sein kann, um die folgenden Aussagen über die Art seines amtlichen Tuns anzuknüpfen, so ist damit ausgeschlossen, dass die folgende Präposition sich an das durch *ἀπόστολος δὲ Χρ. Ἰησ.* näher bestimmte *δοῦλος θεοῦ* anschliesst (Hfm.); sie gehört vielmehr, wie das *κατά* II Tim 1₁, ausschliesslich zu *ἀπόστολος*.

Kn. fasst 1₁ᵇ—3ᵃ als den Rest der üblichen Danksagung auf, welcher, ursprünglich am Rande stehend, an falscher Stelle in den Text geraten sei. Er gehörte zwischen V. 4 und 5. Nach Hss. sind wenigstens die Worte in V. 3: *τὸν λόγον αὐτοῦ ἐν κηρύγματι, ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ* ein späterer Einschub.

κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν θεοῦ) bezeichnet nicht die Voraussetzung oder Bedingung seines Apostolats (Hfm.), da ja „der

Glaube, wie ihn von Gott Erkorene haben", zwar selbstverständlich auch bei einem Apostel vorhanden sein muss, aber keinerlei spezifische Befähigung zum Apostolate ergibt; auch nicht die Norm, nach welcher sich die normale Beschaffenheit seines Apostolats bemisst (Mtth. nach Calv. und neuerdings wieder Hltzm.: secundum fidem catholicam), da dies den Gegensatz gegen einen andersartigen Apostolat involvieren würde, der hier doch gänzlich fern liegt. Freilich ist es hier ebenso ungenau wie II Tim 1 1, κατά als Bezeichnung des Zweckes zu fassen, dem die Bestimmung des Apostolats dient (Hdrch., Mck., de W., Wies., Küb.: zur Bewirkung des Glaubens, vgl. Lill.). Es kann immer nur ganz allgemein die Beziehung bezeichnen, in welcher der Apostolat zum Glauben Erwählter steht (vgl. Hth., Mllr.: in betreff); und dass diese eine andere ist als bei dem κατ' ἐπαγγελίαν II Tim 1 1, liegt nicht in einer Verschiedenheit der Bedeutung, sondern darin, dass die Beziehung des Apostolats zu der objektiven Gottesverheissung der Natur der Sache nach eine andere ist als zu dem Glauben Erwählter; jene kann durch dasselbe nur verkündigt, dieser nur bewirkt werden. Unmöglich aber kann der Glaube durch den Genit. ἐκλεκτῶν θεοῦ (vgl. Röm 8 33) nur als der wahre Glaube im Gegensatz zu dem Glauben der Irrlehrer charakterisiert sein (Hth., vgl. dagegen Mllr.), was nur bei der Hltzm.'schen Fassung einen Sinn hätte; vielmehr wird ja nach paulinischer Lehre der Glaube überhaupt nur in denen gewirkt, welche von Gott erwählt sind (Plitt), und der Apostolat hat eben die Aufgabe, durch Bewirkung des Glaubens an ihnen die Berufung zu vollziehen (vgl. m. Bibl. Theol. § 88, a. d. § 89, b). Der Ausdruck ist deshalb sowenig wie II Tim 2 10 proleptisch gefasst (de W.), noch ist die Glaubensbewirkung mit der Glaubensförderung zusammenzufassen, weil an viele Erwählte die Berufung bereits ergangen sei (Wies.), da die spezifische Aufgabe des Apostolats nun einmal jene ist. Eben darum ist Paulus ein Sendbote Christi in bezug auf Glauben Gotterwählter, weil nach dem Willen Gottes, dem er als Sendbote Christi zu dienen hat, in diesen Glaube gewirkt werden soll, und seine spezifische Berufstätigkeit als Apostel darin besteht, durch die glaubenwirkende Verkündigung des Evangeliums an den Erwählten die Berufung zu vollziehen und sie zur Gemeinde herzuzurufen. — καὶ ἐπίγνωσιν ἀληθείας) Dass dieses hier, wo es sich um die spezifische Aufgabe des Apostolats handelt, zum Glauben der Erwählten hinzutritt, zeigt deutlich, wie wenig an Stellen wie I Tim 2 4 (vgl. II Tim 2 25. 3 7) etwa die Wahrheitserkenntnis die Stelle einnehmen soll, die sonst bei Paulus der Glaube einnimmt (vgl. auch I Tim 4 3). Vielmehr erhellt nur, dass es dem Apostel in einer Zeit, wo das Erkenntnisstreben vielfach irrezugehen begann, besonders

darauf ankam, dass der grundlegende Christenglaube auch mit der rechten Wahrheitserkenntnis verbunden sei, die hier deshalb durch τῆς κατ᾽ εὐσέβειαν näher charakterisiert wird. Damit kann nun freilich auch hier nicht eine Wahrheit bezeichnet sein, die zur Frömmigkeit führt (de W., Wies., Oost., Plitt, Lill., Krk.), oder eine, in der es sich um Gottesfurcht handelt (Hfm.), sondern eine der Frömmigkeit entsprechende (Mtth., Hltzm.), d. h. eine solche, welche nur von der εὐσέβεια angeeignet und verwertet wird*). Vgl. I Tim 6 3. Damit ist dann freilich der Gegensatz gegen eine Wahrheitserkenntnis indiziert, wie sie in jener Zeit vielfach erstrebt wurde, welche, des religiösen Gehaltes bar, auch zu der christlichen Frömmigkeit in keiner Beziehung stand und deshalb weder sie voraussetzte, noch sie förderte. — V. 2. ἐπ᾽ ἐλπίδι ζωῆς αἰωνίου) kann weder zu κατ᾽ εὐσέβειαν bezogen werden (Hdrch. vorschlagsweise), das, wie I Tim 6 3 zeigt, eine keiner weiteren Erläuterung fähige und bedürftige Näherbestimmung ist, noch zu τῆς κατ᾽ εὐσ. und somit als nähere Bestimmung zu ἀληθείας (Mtth.), da die Wahrheit das, was sie ist, nicht auf Hoffnung ewigen Lebens ist (Hfm.); weder zu ἐπίγνωσιν (Wies. nach Oec., Theoph.), da ja der Grund, auf dem eine Erkenntnis ruht, nicht eine Hoffnung sein kann, noch zu πίστιν καὶ ἐπίγνωσιν (de W., Plitt, Lill. nach Chrys., Theod.), da eben die Verbindung mit dem letzteren ganz unmöglich. Es kann vielmehr nur mit ἀπόστολος verbunden werden (Ew., Hfm., Hltzm., Oost., Krk.), und konnte garnicht mit einem δέ angeschlossen werden (gegen Wies.), weil es dem κατὰ πίστιν keineswegs koordiniert ist, auch nicht die Hoffnung bezeichnet, „auf Grund deren Paulus das Gotteswerk eines Sendboten Christi tut", wie jene Ausleger annehmen, sondern eine weitere Bestimmung zu dem durch κατὰ πίστιν κτλ. bestimmten ἀπόστολος ist (Hth.). Nur weil es eine Hoffnung ewigen Lebens gibt, konnte Paulus ausgesandt werden, um in Gotterwählten Glauben und Erkenntnis der Wahrheit zu wirken; denn der Glaube und

*) Wenn Hltzm. daraus, dass hier κατά „gemäss" heisst, für seine falsche Fassung des κατὰ πίστιν argumentiert und jede andere als wortwidrig abweist, so übersieht er, dass das ursprünglich lokale κατά in übertragener Anwendung zunächst nur die ganz allgemeine Beziehung auf etwas bedeutet (vgl. das τὰ κατ᾽ ἐμέ Eph 6 21 und das so häufige κατὰ σάρκα Eph 6 5. Röm 9 5) und erst in bestimmten Verbindungen den Massstab oder die Norm bezeichnet. Vgl. Win. § 49, d. Auch hier ist davon eigentlich noch nicht die Rede, da nicht die subjektive Frömmigkeit die Norm der objektiven Wahrheit sein kann (vgl. de W.), sondern zunächst nur davon, dass die Wahrheit, deren Erkenntnis der Apostolat wirkt, in einer Beziehung zur Frömmigkeit steht, welche sie ihr und nur ihr sympathisch und kongenial macht. — WH. haben a. R. χριστου ιησου (A cod. vg. cop.), aber das ιησου, das in D fehlt, in Klammern.

die Erkenntnis soll sie dazu führen, dies Hoffnungsziel, das ihnen in der Erwählung bestimmt ist, zu erreichen (Krk.). Der Gedanke ist also nur in explizierterer Form derselbe, der in dem ἀπόστολος — κατ᾽ ἐπαγγελίαν ζωῆς II Tim 1 1 liegt, wodurch übrigens bestätigt wird, dass auch in dieser Stelle das ewige Leben gemeint ist. Zu dem ἐπ᾽ ἐλπίδι vgl. Röm 4 18. 8 20. I Kor 9 10, zu dem gen. obj. bei ἐλπίς vgl. Röm 5 2, zu ζωῆς αἰωνίου I Tim 1 16. 6 12. Dass diese auf dem Grunde solcher Lebenshoffnung ruhende apostolische Sendung eine Sendung im Dienste Gottes (δοῦλος θεοῦ V. 1) ist, wird nun dadurch näher begründet, dass von dem ewigen Leben gesagt wird, Gott habe es verheissen. — ἥν) geht also auf ζωῆς αἰωνίου, und nicht auf ἀληθ. (Mck., Flatt). — ἐπηγγείλατο) vgl. Röm 4 21. Dass Paulus schon in der alttestamentlichen Prophetie das ewige Leben verheissen sieht, erhellt aus Röm 1 17. — ὁ ἀψευδὴς θεός) nur hier, bezeichnet Gott als den, der keine Lüge kennt, dessen Verheissung (vgl. I Tim 4 8) also eine unbedingt zuverlässige ist. Zur Sache vgl. Röm 3 4. Hbr 6 18. — πρὸ χρόνων αἰωνίων) wie II Tim 1 9, nur dass hier allerdings nicht der vorweltliche Ratschluss Gottes (Patr.) gemeint ist, freilich auch nicht eine einzelne Verheissung aus der Urzeit, wie Gen 3 15 (Ew., Hfm.), sondern eine vor ewig langen Zeiten bereits gegebene. Gerade bei der Beziehung der Formel auf die Länge der Zeit, durch welche hin die Verheissung erschollen, und welche sie also um so gewisser macht, ist diese relativ verschiedene Ausdehnung ihres Umfanges ganz natürlich und kein Schwanken in ihrem Gebrauche (Hltzm.). Vgl. Lk 1 70. — V. 3. ἐφανέρωσεν δέ) kann, auch abgesehen von dem in τὸν λόγον αὐτοῦ folgenden Objekt, nicht mehr mit ἥν verbunden werden (Beza), da das ewige Leben noch nicht tatsächlich kundgemacht ist (zu der Bedeutung von φανεροῦν vgl. II Tim 1 10). Jedenfalls also löst sich, wie II Tim 3 11, die Relativkonstruktion auf (vgl. Win. § 63, I, 1. Buttm. p. 328), wodurch, da der Hauptsatz, an welchen sich der Relativsatz anschloss, in V. 4 in der beabsichtigten Weise vollendet wird, der ganze V. 3 einen parenthetischen Charakter empfängt (Krk.). — καιροῖς ἰδίοις) hebt ganz wie I Tim 2 6. 6 15 hervor, dass es zu der für eine solche φανέρωσις geeigneten Zeit geschah. Die Beziehung auf die von Gott bestimmte Zeitepoche (de W., Wies.) würde auch hier etwas Selbstverständliches aussagen, während es in jener Bedeutung offenbar die Unterscheidung einer Epoche der ἐπαγγελία und der φανέρωσις motiviert, sofern für diese erst mit der Erscheinung des Heilsmittlers die geeignete Zeit gekommen war (Krk.). — τὸν λόγον αὐτοῦ) Sowenig ἥν Objekt zu ἐφανέρωσεν sein kann, sowenig dieses erklärende Apposition dazu (Hfm., vgl. Hnr., Lill.), sofern angeblich in dem jetzt vorhandenen Worte

Gottes das in Christo vorhandene ewige Leben „zu Tage liegt". Vielmehr ist der Abbruch der Relativkonstruktion und infolge davon die Vertauschung des Objekts *τὴν ζωὴν αἰών.* mit *τὸν λόγον αὐτοῦ* offenbar darum erfolgt, weil das verheissene ewige Leben als solches eben noch nicht tatsächlich kundgemacht und doch schon etwas anderes an die Stelle der Lebensverheissung getreten ist, was eine tatsächliche Kundmachung war und zum ewigen Leben in der engsten Beziehung stand, ohne doch es selbst zu sein. Dies ist aber das in der apostolischen Predigt tatsächlich kundgemachte Gotteswort, d. h. die von Gott gesandte Botschaft des Heils (II Tim 2 9) *). Denn indem diese (in Christo und seinem Erlösungswerke) den Weg zur Erlangung des Lebens zeigt und dieselbe dadurch erst ermöglicht, enthält das Gotteswort allerdings mehr als die alttestamentliche Lebensverheissung; und indem Gott seine Heilsbotschaft tatsächlich kund macht, macht er zwar nicht das ewige Leben selbst kund (was nach Kol 3 4 vor der Parusie nicht geschehen kann), aber auch nicht mehr bloss das Leben als im allgemeinen verheissenes, sondern als sicher für den Einzelnen zu erlangendes. — *ἐν κηρύγματι*) kann unmöglich zu *δοῦλος θεοῦ, ἀπόστολος δὲ Χριστοῦ Ἰησοῦ* bezogen werden (Hfm.), sondern nur zu dem zunächst stehenden Verbum *ἐφανέρωσεν*, wobei es so wenig „überflüssig" ist oder einen „schiefen" Gedanken ergibt, dass es vielmehr garnicht entbehrt werden kann. Denn das Wort Gottes, wodurch er seinen Heilswillen kundtut, ist keineswegs etwas an sich Kundbares, da es zunächst immer nur an einzelne ergeht und zwar in der Verborgenheit ihres Geisteslebens, während es sich hier um eine allgemeine erfahrungsmässige Kundbarmachung handelt, welche allerdings erst erfolgt, indem einer beauftragt wird, das Wort Gottes als Herold (I Tim 2 7. II Tim 1 11) der Welt zu verkündigen. Ein solches *κήρυγμα* (II Tim 4 17) gibt es aber bereits, seit das Evangelium überhaupt durch Sendboten Christi verkündigt wird (Mtth., de W., Wies.);

---

*) Wenn man freilich nur bemerkt, dass der Inhalt dieses *λόγος* das ewige Leben sei (Wies., Hth.), so ist das weder richtig, da dieser Inhalt Christus und das in ihm gegebene Heil ist, noch erklärt es, inwiefern das ewige Leben, das doch auch in ihm immer nur als Verheissung enthalten, hier klarer kundgemacht sein soll als in der alttestamentlichen Verheissung. Ebensowenig kann man sagen, dass das Evangelium die Lebensverheissung erfüllt (de W.) oder gewährt (Hltzm.). Objekt zu *ἐφανέρωσεν* kann das ewige Leben schon darum nicht sein, weil, selbst wenn man darauf reflektiert, dass es in Christo tatsächlich vorhanden (Hfm.), es erst bei dessen Parusie kundgemacht wird (Kol 3 3f.), man müsste es denn nach ausschliesslich johanneischem Sprachgebrauch von dem schon gegenwärtigen ewigen Leben nehmen. Nach Sod. ist infolge einer Anakoluthie vor *ἐφανέρωσεν* statt *ἣν* etwa *περὶ ἧς* zu ergänzen.

denn die Beziehung darauf, dass durch Paulus erst der göttliche Ratschluss in seiner ganzen Tiefe und allen Völkern verkündigt wird (Hth., Hltzm., vgl. dagegen Mllr.), liegt dem Kontext gänzlich fern. Wenn Paulus noch ausdrücklich hervorhebt, dass er mit demselben betraut ist (ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ, vgl. I Tim 1 11), so geschieht dies durchaus nicht im Gegensatz zu einem bereits vor ihm vorhandenen (Hfm.), sondern genau wie Röm 1 5, um von dem, was über das Wesen des Apostolats im allgemeinen gesagt ist, nun zu seiner Person zurückzulenken, in welcher ein Herold jener Gottesbotschaft dem Adressaten speziell gegenübersteht. Echt paulinisch wird aber die bei seiner Aussendung durch Christum (I Kor 1 17) vollzogene Betrauung mit dem κήρυγμα zurückgeführt auf einen ausdrücklichen Auftrag Gottes (κατ' ἐπιταγὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ), der natürlich nicht einem Menschen geworden, durch welchen Paulus mit dem κήρυγμα betraut wäre, wie Hfm. unterstellt, um seine monströse Verbindung des κατ' ἐπιταγὴν κτλ. mit δοῦλος θεοῦ, ἀπόστολος δὲ Χρ. Ἰησ. zu erzwingen, und Hltzm., um wieder eine „unpräzise Ausdrucksweise" zu konstatieren, sondern Christo. Wie deswegen I Tim 1 1 der dem Apostel gewordene Auftrag als ein Auftrag Gottes und Christi, der ihm denselben übermittelt hat, bezeichnet war, und II Tim 1 1 Paulus als ein durch göttlichen Willen Apostel Gewordener sich bezeichnete, so wird hier durch Hinweisung auf diesen göttlichen Auftrag, in Gemässheit dessen ihm das κήρυγμα von Christo anvertraut ist, noch einmal hervorgehoben, inwiefern er als Sendbote Christi im Dienste Gottes steht (δοῦλος θεοῦ, V. 1). Zu der Bezeichnung Gottes als unseres Erretters vgl. zu I Tim 1 1*). — V. 4. Τίτῳ γνησίῳ τέκνῳ) zeigt, dass auch Titus von dem Apostel bekehrt war. Hltzm. vermisst ohne jeden Grund die Erwähnung dieser Tatsache in Gal 2. Die Echtheit der Kindschaft wird, wie I Tim 1 2, auf den in ihm erzeugten Glauben zurückgeführt, nur mit ausdrück-

*) Diese nach Hltzm. dem Römerbrief nachgebildete und doch in der Erwähnung der ἐλπίς eine völlig andere, den drei Pastoralbriefen gemeinsame Pointe zeigende Ausführung über seinen Apostolat kann natürlich nicht dazu dienen, denselben zu beglaubigen, wozu sie auch ganz ungeeignet wäre. Sie kann aber auch nicht dem erst jüngst (? !) in seine Gehilfenstellung eingetretenen Titus zeigen wollen, was er von dem Amte hält, in dem er steht, und an dem er den Titus durch seine Weisungen beteiligen will (Hfm.), da dies Titus seit Gal 2 ausreichend wissen musste. Vielmehr hebt dieselbe lediglich hervor, dass, wenn er in diesem Briefe zu seinem geistlichen Kinde nicht als sein geistlicher Vater, sondern kraft seines Amtes redet, dies geschieht, weil es die Aufgabe desselben ist, in den Erwählten Glauben und Erkenntnis zu pflanzen auf Grund der Lebenshoffnung, deren Erlangung das Evangelium vermitteln soll, und darum alles, was er schreibt, auch darauf abzielen muss.

licher Betonung, dass dieser Glaube nun ein ihnen beiden gemeinsamer, und so das Kind dem Vater ähnlich ist; aber sicher nicht, um hervorzuheben, dass in dieser Selbigkeit des Glaubens sich der Unterschied von Vater und Sohn ausgleicht, und so den Titus die Abhängigkeit, in die er sich begeben, nicht unangenehm empfinden zu lassen (Hfm.). Zu *κοινός*, das Röm 14 14 in anderer Bedeutung steht, im Sinne von: gemeinsam vgl. Jud 3. Act 2 44. 4 32. — *χάρις καὶ εἰρήνη*) ist abweichend von den beiden Timotheusbriefen die gangbare Form des paulinischen Segenswunsches im Eingange seiner Briefe. Dagegen ist, auch von ihr abweichend, hier zu *ἀπὸ θεοῦ πατρός* hinzugefügt *καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν* statt *τοῦ κυρίου ἡμῶν*. Der Anlass dazu könnte darin liegen, dass V. 2f. die Verheissung des ewigen Lebens, welches den vom Verderben errettet Werdenden zu teil wird, sowie der Auftrag zur Verkündigung der Heilsbotschaft, welche den Weg zur Erlangung desselben zeigt, auf Gott als den Urheber unserer Errettung zurückgeführt war, und es daher nahelag, nun auch Christum, durch dessen Vermittelung jene Heilsbotschaft das ewige Leben erlangen lehrt, als den Mittler unserer Errettung zu charakterisieren*).

V. 5—9. Vorschriften für die Bestellung von Presbytern. — *τούτου χάριν*) wie Eph 3 1. 14, bereitet nachdrücklich die Bezeichnung der Aufgabe vor, welcher zu Liebe (*χάριν*, wie I Tim 5 14) Paulus den Titus in Kreta zurückliess, nicht als ob er ihn jetzt erst damit bekannt machte (de W.), wogegen das ausdrückliche *ὡς ἐγώ σοι διεταξάμην* spricht, oder als ob er verhüten müsse, dass Titus dieselbe über anderem versäume (Hfm., Hltzm.), sondern um ihn, dessen Abberufung mehr oder weniger nahe bevorsteht (3 12), daran zu erinnern, dass er dieselbe ja nicht unerfüllt lasse. — *ἀπέλιπόν σε ἐν Κρήτῃ*) ist auch sachlich ungleich passender als *κατέλειπον;* denn allerdings soll, gerade wie II Tim 4 13. 20, ausgedrückt werden, dass er ihn zurückliess statt ihn mitzunehmen, was ja bei einem Begleiter und Gehilfen des Apostels das Natürliche gewesen wäre (vgl. 3 12), und nicht, dass er ihn in Kreta allein liess (vgl. I Th 3 1), wo ja Titus nach 3 12 sicher nicht zu Hause war. — *ἵνα τὰ λείποντα ἐπιδιορθώσῃ*) Das Medium steht hier ohne Frage im reinen Aktivsinn (Win. § 38, 6), und das nur hier vorkommende Dekomp. drückt aus, dass Titus in Ordnung bringen

*) Die Rcpt. hat V. 4 *χαρις ελεος ειρηνη* (AKL) den Eingängen von I und II Tim konformiert und *και κυριου ιησου χριστου* (EFGKLP) statt *και χριστου ιησου* dem Eingangsgruss der meisten älteren Paulinen. — Dass das *κατὰ κοινὴν πίστιν* für einen *ἀδελφός* schicklicher wäre (de W.), ist eine ganz unbegründete Behauptung; die Beziehung auf die fides catholica (Hltzm., Sod.) wird schon durch das Fehlen des Artikels ausgeschlossen.

soll, was ausser dem von Paulus bei seinem Aufenthalt in Ordnung Gebrachten noch dazu in Ordnung zu bringen ist (vgl. Hltzm.). Schon darum kann τὰ λείποντα, das so nur hier vorkommt, unmöglich bloss bezeichnen, was sich in Kreta in mangelhafter Verfassung befand (Hfm.), sondern nur, was der Apostel noch zu ordnen übrig liess (vgl. Bng.: quae ego pro temporis brevitate non potui coram expedire). — καί) *und zwar*, bezeichnet die Bestellung von Gemeindebeamten als die Massregel, durch welche mit dem Hauptmangel auch den noch übrigen Mängeln abgeholfen werden soll. Vgl. I Kor 3 5. 15 38 und dazu Win. § 53, 3, c. *). — καταστήσῃς) nur noch Röm 5 19 im Passivum; zum Act. vgl. Lk 12 14. 42. Act 6 3 u. öfter. Titus soll also die Vorsteher aus eigener Initiative bestellen und nicht durch die Gemeinde wählen lassen, obwohl er nach V. 6 auf ihren Ruf in der Gemeinde und damit auf deren Urteil über sie Rücksicht nehmen soll. Vgl. Einl. § 4, 1. — κατὰ πόλιν) Zu dem Distributivum κατά vgl. I Kor 14 27. Dass der Ausdruck nicht besagt, es solle in jeder Stadt ein Presbyter bestellt werden (Baur), zeigt Act 15 21. Vielmehr sollen von Stadt zu Stadt (Lk 8 1. Act 20 23) Presbyter in der Mehrzahl bestellt werden. Zur Sache vgl. Act 14 23. — πρεσβυτέρους) nimmt Hfm. als Objektsprädikat, sodass das Objekt erst aus V. 6 zu entnehmen wäre. Allein nicht darin, dass Leute, wie die V. 6 geschilderten, angestellt wurden, lag die Ergänzung des noch Ungeordneten, sondern darin, dass überhaupt Presbyter bestellt wurden. — ὡς) vgl. Gal 1 9. Es geht nicht nur auf den Auftrag selbst, sondern auch auf die Art, wie er auszuführen. — ἐγώ σοι διεταξάμην) auch sonst von äusseren Anordnungen, I Kor 7 17. 11 34. — V. 6. εἴ τις) vgl. I Tim 1 10, involviert keinen Zweifel, ob sich überhaupt solche qualifizierte Personen finden würden (Hdrch., Hnr.), sondern hebt im Anschluss an das Vorige hervor, dass Paulus Presbyter anzustellen befohlen habe, wenn sie so beschaffen seien, d. h. nur solche. Übrigens erhellt schon aus dieser Anknüpfung, dass es sich nicht um die selbstverständliche Begabung und Willigkeit zu dem ihnen zu übertragenden Amte handelt, sondern um gewisse Vorbedingungen, ohne welche trotz Begabung und Eifer der Älteste sein Amt nicht wohl ausrichten könnte, weil er nicht das nötige

*) V. 5. Das Comp. απελ. statt der Rcpt. κατελ. (EKLP) ist so entscheidend bezeugt, dass die Vermutung, dasselbe sei aus II Tim 4 20 eingekommen (Hfm.), durchaus haltlos ist. Mit Recht aber haben Lchm., Treg., Tisch. den Aor. der Rcpt. festgehalten (vgl. ℵD, EK), den WH. nur am Rande haben, statt des Imperf., dessen starke Bezeugung bei der häufigen Vertauschung von ι und ει sehr geringen Wert hat. Das επιδιορθωσης (Lchm. nach ADEFG) ist ohne Frage dem καταστησης konformiert.

Vertrauen der Gemeinde besitzen würde. — *ἀνέγκλητος*) vgl. I Tim 3₁₀, bezeichnet zunächst die sittliche Unbescholtenheit im allgemeinen, wofür I Tim 3₂ das noch stärkere *ἀνεπίλημπτος* steht, das erst etwa ausdrücken könnte, was Hfm. schon bei *ἀνέγκλ.* geltend machen will, dass sich überhaupt nichts gegen ihn sagen lässt. Dennoch besteht Paulus auch hier auf dem *μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ*, das sich I Tim 3₂ mit jenem verbindet, und sieht also darin ein Moment, das die Unbescholtenheit seines Familienlebens konstatiert, während er unter demselben Gesichtspunkt dann auf die Beschaffenheit seiner Kinder reflektiert, die I Tim 3₄ unter einem ganz anderen Gesichtspunkt in betracht kommen. Es ist charakteristisch dafür, wie wenig diese Forderungen nach einer Schablone entworfen sind, dass nur hier in Gemeinden, deren relativ jüngeres Bestehen schon der Mangel der Gemeindeorganisation bezeugt, die Möglichkeit gesetzt ist, dass Kinder einer Familie nicht mit bekehrt sind, da ausdrücklich gefordert wird, dass er (natürlich wenn er überhaupt Kinder hat) gläubige Kinder habe (*τέκνα ἔχων πιστά*), während in einer Gemeinde wie der Ephesinischen die Möglichkeit des entgegengesetzten Falles garnicht mehr gesetzt wird. Von einem Gegensatz gegen Namenchristentum (Wies., Hth., Oost.) ist natürlich noch keine Rede. Daneben wird gefordert, dass die Kinder nicht unter der Anklage (*μὴ ἐν κατηγορίᾳ*, vgl. I Tim 5₁₉) liederlichen Lebens (*ἀσωτίας*, vgl. Eph 5₁₈) stehen oder durch Unbotmässigkeit (*ἢ ἀνυπότακτα*, vgl. I Tim 1₉) gerechten Anstoss geben.

Kn. scheidet nach dem Vorgange von O. Ritschl, ThLZ. X p. 609 V. 7—9. 12. 13ᵃ als Glosse aus, Hss. dagegen V. 7—11. 13ᵇ. 14. 15.

V. 7. Dass er diese Anforderungen an die zu Presbytern Geeigneten gestellt, begründet Paulus durch die Notwendigkeit (*δεῖ γάρ*), mit welcher dieselben der Berufstätigkeit eines Presbyters entsprechen. Daher tritt hier an die Stelle des Namens *πρεσβύτερος*, welcher nur auf die auszeichnende Würdestellung geht, das *τὸν ἐπίσκοπον*, welcher Name auf die Aufsicht deutet, die ein solcher über die Gemeinde zu führen hat. Um so zweifelloser jedoch erhellt aus dieser Stelle, dass beide Namen Bezeichnungen desselben Gemeindeamtes sind. Es ist aber klar, dass, wer über andere die Aufsicht führen soll, nicht selbst Tadel verdienen darf, also unbescholten sein (*ἀνέγκλητον εἶναι*) muss in seinem persönlichen Leben, wie in seinem Familienleben (V. 6). Nur darf man auch hier nicht den Gesichtspunkt einmischen, der I Tim 3₅ geltend gemacht wird (vgl. z. B. Hdrch.). Allerdings wird auch hier begründend geltend gemacht, dass es sich so ziemt für Gottes Haushalter (*ὡς*, wie II Tim 2₃; *θεοῦ οἰκονόμον*, vgl. I Kor 4₁f.). Auch hier ist also die Gemeinde als *οἶκος θεοῦ* (I Tim 3₁₅), d. h. als die familia dei gedacht, über

welche der Bischof als Aufseher, Verwalter (vgl. Gal 4 2) gesetzt ist. Aber die Pointe dieser Begründung liegt nicht darin, dass die Gemeinde, die er leiten soll, ein Hauswesen ist, wie sein eigenes, das er bisher geleitet hat, sondern, wie das voranstehende *θεοῦ* zeigt, dass er in Gottes Auftrag und Namen sie zu leiten hat, also umsomehr selbst tadellos sein muss (Lill.). — Mit Recht bemerkt Hfm., dass im Folgenden nicht der Begriff des *ἀνέγκλητος* expliziert wird (Wies.), da dieser Begriff ja nur aus V. 6 aufgenommen war, sondern direkt Eigenschaften genannt werden, die sich mit seiner Berufstätigkeit sonderlich nicht vertragen; aber doch auch nur darum nicht, weil sie ihn gerechtem Vorwurf aussetzen und so seine Autorität schädigen würden. Der Gesichtspunkt, dass sie ihn an einer angemessenen Ausführung seiner Berufstätigkeit hindern würden, liesse sich allenfalls auf *μὴ αὐθάδη* (nur noch II Pt 2 10) und *μὴ ὀργίλον* (ἅπ. λεγ.) anwenden, sofern selbstgefälliges, selbstherrisches, anmassendes Wesen, ebenso wie zornmütiges, jähzorniges in der Leitung anderer das Gegenteil von dem zu erreichen pflegt, was man erreichen will; aber er lässt sich im Folgenden nicht durchführen. Denn das *μὴ πάροινον, μὴ πλήκτην* bezeichnet, wie I Tim 3 3, einen Trunkenbold und Raufer; und es ist reine Willkür, wenn Hfm. dafür einen setzt, der toll und ungebärdig ist gegen die, mit denen er es zu tun hat, und einen, der zum Dreinschlagen neigt. Selbst bei dem *μὴ αἰσχροκερδῆ* ist doch keineswegs sicher, ob, wie I Tim 3 8, an Gewinnsucht zu denken ist, die auf Gewinn aus ist, wo es schimpflich ist, Gewinn zu suchen (Hfm., Hltzm.), d. h. sich in ihrer Amtstätigkeit zu bereichern (vgl. auch Wies., Hth., Oost., Plitt). Allerdings ist nicht an unehrliche Hantierung zu denken (Luther nach Theod.), aber das parallele *ἀφιλάργυρον* in I Tim 3 3 führt doch nur auf Geldgeiz, der auch unredlichen Gewinn nicht scheut, und ebenso der Gegensatz in V. 8: *ἀλλὰ φιλόξενον* (vgl. I Tim 3 2). Die Gastlichkeit, die allezeit zum Geben geneigt ist, steht doch der Gewinnsucht überhaupt und nicht dem speziellen Missbrauch des Amtes zur Befriedigung der Gewinnsucht entgegen *). Bei dem

*) So gewiss hier der ausdrücklich durch *ἀλλά* indizierte Gegensatz für die Exegese massgebend sein muss (vgl. I Tim 3 3), während Hfm. denselben seiner Deutung von *αἰσχροκερδ.* wegen abschwächen muss, so willkürlich ist es, mit ihm in den folgenden positiven Eigenschaften Gegenstücke zu den in V. 7 genannten negativen zu suchen. Denn das *φιλάγαθος* kann doch nur das Widerspiel des *αὐθάδης* bezeichnen, wenn man dieses mit Hfm. erklärt von einem, der so von sich eingenommen ist, dass er nur seinem eigenen Kopfe folgt, und jenes von dem, der des Guten sich freut, wo immer es ihm begegnet, und so einen gewissen Schein von Gegensätzlichkeit erzielt. In Wahrheit liegt doch die Liebe zum Guten auf einer so völlig anderen Linie als die Selbstgefälligkeit, die sich herrisch und anmassend benimmt, dass eine gegensätzliche

φιλάγαθον (ἅπ. λεγ.; doch vgl. das Gegenteil: *ἀφιλάγαθος* II Tim 3 3) ist gewiss an die Liebe zum Guten gedacht und nicht (Hth.), auch nicht zugleich (Wies.), an die Liebe zu den Guten (vgl. Mllr., Krk.); und schon hier erhellt also, dass eine der allgemeinsten Eigenschaften genannt ist, welche den Menschen achtenswert macht und darum seine Autorität erhöht. Das *σώφρονα* soll nach de W., Hth., Hfm. dem *ὀργίλος*, *πάροινος*, *πλήκτης* entgegenstehen, während es doch in viel weiterem Umfange die Besonnenheit bezeichnet, die sich stets im Zügel hält und sich nie vergisst (vgl. I Tim 3 2, wo es zwischen *νηφάλιος* und *κόσμιος* steht), und jedenfalls I Tim 3 3 ein ganz anderer Gegensatz zu *πλήκτης* gebildet wird (*ἐπιεικής*, *ἄμαχος*). Am klarsten tritt es aber im Folgenden hervor, dass hier ohne Beziehung auf spezielle Fehler (Hth.: dem *αἰσχροκερδής* entgegengesetzt!) oder auf die Erfordernisse episkopaler Berufstätigkeit das Bild eines tadellosen Mannes von positiver Seite her gezeichnet wird. Denn *δίκαιον* bezeichnet nicht, wie Hfm., um eine Verwandtschaft mit *σώφρ.* herauszukünsteln, sagt, den, der jeden zu seinem Rechte kommen lässt, auch nicht bloss den, der dem Nächsten kein Unrecht tut (Hth.), sondern, wie I Tim 1 9 zeigt, den Rechtbeschaffenen im umfassendsten Sinne, den Mann, wie er sein soll, und zwar natürlich nach dem Massstabe des göttlichen Willens; und *ὅσιον* bezeichnet weder negativ den, der sich von allem frei hält, was in Gottes Augen befleckt (Hth.), noch positiv den, der die göttlichen Ordnungen heilig hält (Hfm.), Gott gerecht wird (Hltzm.), sondern, wie I Tim 2 8 zeigt, die religiöse Weihe, die über das Wesen dessen ausgebreitet ist (Krk.), der nicht vor Menschen, sondern vor Gott gerecht ist. Vgl. Eph 4 24 (*ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι*), I Th 2 10 (*ὁσίως καὶ δικαίως*). Wenn damit das nur hier vorkommende *ἐγκρατῆ* (vgl. Gal 5 23: *ἐγκράτεια*, I Kor 9 25: *ἐγκρατεύεσθαι*) verbunden wird, so erhellt schon aus diesen Parallelen, dass dasselbe keineswegs wegen I Kor 7 9 besonders auf geschlechtliche Sünden zu beziehen ist (de W.) oder gar speziell dem *αἰσχροκερδῆ* entgegensteht (Hth., vgl. Hltzm.: dem *ὀργίλος*, *πάροινος* und *αἰσχροκ.*), sondern die Selbstbeherrschung bezeichnet, die befähigt, sich alles dessen zu enthalten, wozu die Leidenschaft treibt (vgl. Chrys., Wies.), und was die Verwirklichung jenes Ideals hindert, ohne dass hier eine Verwandtschaft mit *σώφρων* (Hltzm.) oder eine spezielle Beziehung auf das Berufsleben intendiert wäre (Hfm.). — V. 9. Wie I Tim 3 2 verlangt wird, dass der Presbyter lehrtüchtig sei, und jedenfalls nach 5 17 die lehrtüchtigen Presbyter bevorzugt werden sollen, so wird auch hier zuletzt die

---

Beziehung hier garnicht denkbar ist. Dennoch ist Hltzm. geneigt, Hfm. beizustimmen.

Fähigkeit zu den beiden Haupttätigkeiten des Lehrers, dem *παρακαλεῖν* und *ἐλέγχειν*, von ihm verlangt. Zu diesem Behufe soll er sein: *ἀντεχόμενον τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου*. Dies verstehen fast alle Ausleger, auch Küb., Sod., von dem Festhalten (adhaerere, wie Mt 6 24) an der rechten Lehre. Aber dann wäre die Beschäftigung mit der Lehre bei dem Presbyter als etwas Selbstverständliches vorausgesetzt, was doch nach I Tim 5 17 offenbar nicht der Fall ist, und der Nachdruck läge im Absichtssatz auf *ἐν τῇ διδασκ. τῇ ὑγιαιν.*, was die Wortstellung nicht erlaubt. Es wäre dann ferner *ὁ λόγος* die Lehre im objektiven Sinne, entweder gradezu das Wort Gottes (Hfm.) oder das Evangelium (Hth.), dessen Glaubwürdigkeit aber doch unmöglich an der christlichen Lehre (*διδαχή*) bemessen werden kann, deren Inhalt es ausmacht, oder die christliche Lehre, welche glaubwürdig ist, weil sie dem apostolischen Unterricht, der apostolischen Tradition entspricht (de W., Wies., Plitt, vgl. Hltzm.). Aber ohne eine nähere Bezeichnung der *διδαχή* bleibt doch dieser Ausdruck höchst unklar. Es muss daher *ἀντέχεσθαι*, wie I Th 5 14 (vgl. Prv 3 18), im Sinne von: sich einer Sache annehmen (Ew., Krk.), d. h. an der Beschäftigung mit ihr festhalten, genommen werden; und *ὁ λόγος* das Reden oder Lehren im aktiven Sinne sein (vgl. I Tim 5 17. II Tim 2 17), das allerdings in dem Masse glaubwürdig ist (*πιστός*, vgl. zu I Tim 1 15), als es der Lehre, d. h. dem von dem Lehrenden zuvor Gelernten (Röm 6 17. 16 17) entspricht (Krk.). Der Hauptnachdruck liegt also auf der Beschäftigung mit dem Lehren, und erst als ein zweites Moment tritt dieses Charakteristikum des rechten Lehrens hinzu, ohne welches dasselbe allerdings wertlos bleibt, ja nur schädlich wirken kann. — *ἵνα δυνατὸς ᾖ*) Es ist nur die falsche Deutung des *ἀντεχ.*, infolge derer Hltzm. hier als paulinisch *ἱκανός* verlangt; denn die Fähigkeit zum *παρακαλεῖν* und *ἐλέγχειν* setzt dies richtig gefasste *ἀντέχεσθαι τοῦ λόγου* voraus, aber die Kraft dazu (*δυνατός*, wie Röm 4 21. 11 23) wächst durch die Übung desselben, und dadurch wird es wirksamer. — *καὶ — καί*) sowohl — als auch, vgl. zu I Tim 4 16. — *παρακαλεῖν*) vgl. I Tim 1 3. Das Ermahnen geschieht auf Grund (*ἐν*, wie I Th 4 18; ungenau übersetzt man gew.: mit, durch, vermittelst) der gesunden Lehre (*τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαινούσῃ*, vgl. I Tim 1 10), die er eben in jener *διδαχή* empfangen hat (Krk.). Es läge zwar nahe, um die Wahl des abweichenden Wortes zu erklären, hier an die Lehrtätigkeit (*διδασκαλία*, wie I Tim 4 13. 16. 5 17. II Tim 3 16) zu denken und bei *ἐν* an die Sphäre, in der sich das Ermahnen bewegt; aber der stehende Gebrauch der Formel *ἡ ὑγιαίν. διδ.* (2 1. II Tim 4 3), der zu Liebe allein wohl auch der Ausdruck wechselt, erlaubt das kaum. — *καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν*) Gemeint ist das strafende

Überführen (I Tim 5 20. II Tim 4 2), das schon nach dem sonstigen Sprachgebrauch, aber auch nach der Zusammenstellung mit dem παρακαλεῖν nicht als ein theoretisches Überführen Irrender von ihrem Irrtum, sondern nur als ein praktisches Überführen Verirrter von ihrem Unrecht gefasst werden kann. Schon darum ist die gewöhnliche Annahme (vgl. bes. Hth., Hltzm., Krk.), dass die ἀντιλέγοντες solche sind, welche die gesunde Lehre bestreiten, weil sie falsche Lehre führen, unhaltbar. Aber es passt dazu auch nicht der Ausdruck, der bei Paulus nur Röm 10 21 als Synonymon von ἀπειθεῖν vorkommt (vgl. auch Lk 2 34. Joh 19 12 und die ἀντιλογία Hbr 12 3) und also ein praktisches Widersprechen bedeutet, freilich nicht gerade gegen das παρακαλεῖν (Hfm.), aber doch gegen die Autorität der Presbyter. Dass solche ἀντιλέγοντες freilich besonders unter denen sich fanden, welche einem falschen Erkenntnisstreben sich hingaben, liegt in der Natur der Sache und erhellt aus dem Zusammenhange mit dem Folgenden.

V. **10—16.** Vorschriften über das Verhalten gegen die Lehrverirrungen. — εἰσὶν γὰρ πολλοί) Ganz unmöglich können als Subjekt die Kretensischen Christen gedacht werden (Hfm., Hltzm.), teils aus sprachlichen Gründen, weil der Zusammenhang dieses Subjekt zur Ergänzung durchaus nicht darbietet, teils aus sachlichen, weil von ihnen nur gesagt sein könnte, dass sie in grosser Zahl ματαιολόγοι κ. φρεναπ. sind, wenn dies der grösste oder doch ein sehr grosser Teil derselben wäre, was doch ganz undenkbar. Allerdings aber kann auch weder πολλοὶ ἀνυπότακτοι (Mtth., Hth., vgl. Lill., der sie ausserhalb der Gemeinde stehend denkt), noch πολλοί — φρεναπ. (de W., Wies.) Subjekt sein, weshalb auch das καί nach πολλοί (s. d. krit. Anm.) aus sachlichen Gründen ganz unhaltbar, da es willkürlich ist, zu ergänzen, es gebe in Kreta viele solche, obwohl man dies meist als selbstverständlich voraussetzt. Vielmehr kann als Subjekt nur οἱ ἀντιλέγοντες ergänzt werden; und da nur von den ἀντιλέγοντες geredet ist, welche die Bischöfe überführen sollen, so ergibt sich von selbst, dass von Widersprechenden in Kreta gesagt ist, es gebe ihrer viele *). — ἀνυπότακτοι ματαιολόγοι καὶ φρεναπάται) charakterisiert nun näher diese πολλοὶ ἀντιλέγοντες, weshalb auch das

*) V. 10. Das και nach πολλοι (Rcpt. nach DEFGKL), das nach gut griechischem Gebrauch eingeschaltet, weil man πολλοι ανυποτ. als gleichstehende Näherbestimmungen zu ματ. zusammenfasste, ist nach entscheidenden Zeugen (ℵAC) zu streichen, wie das δε nach μαλιστα (Lchm. i. Kl. nach CDE), dagegen der Art. της vor περιτομης, der in der Rcpt. fehlt, nach ℵCDJ zu restituieren. — Auch Krk. nimmt πολλοὶ ἀνυπότακτοι als Subjekt, obwohl er darin nur eine Verstärkung des Begriffs der ἀντιλέγοντες sieht.

nachdrücklich voranstehende Adjektiv *ἀνυπότακτοι* (wie v. 6) nur den Begriff der *ἀντιλέγοντες* aufnimmt, indem es sie noch stärker als Unbotmässige, die sich keiner Autorität unterwerfen wollen (I Tim 1 9), bezeichnet. Aus dieser Apposition erfahren wir aber näher, dass diese Unbotmässigkeit sich bei solchen Leuten findet, welche *ματαιολογία* (I Tim 1 6) treiben, also Schwätzer sind, welche Dinge reden, die jedes wesentlichen Gehalts entbehren, obwohl ihr vieles Reden darüber den Anspruch erhebt, dass es hochbedeutsame Dinge seien. Ebenso werden sie bezeichnet durch *φρεναπάται*, das dem nur noch bei Paulus erhaltenen *φρεναπατᾷν* Gal 6 3 entspricht. Dass sie andere um ihren Verstand betrügen (Hfm.), oder dass das Wort mit *γόητες* II Tim 3 13 synonym sei (Hth.), ist gleich willkürlich; es bezeichnet nur ein Betrügen des Urteils (*φρένες*, vgl. I Kor 14 20), das eben dadurch geschieht, dass sie nichtige Dinge für etwas Hochbedeutsames ausgeben — *μάλιστα* (vgl. zu I Tim 4 10) *οἱ ἐκ τῆς περιτομῆς*) vgl. Gal 2 12. Röm 4 12. Kol 4 11. Hfm. hat völlig richtig gesehen, dass es bei der gew. Fassung des Verses heissen müsste: *μάλιστα ἐν τοῖς ἐκ τ. περιτ.*; aber wenn er herausbringt, dass besonders die Kretensischen Judenchristen in grosser Zahl, also hier sicher der Mehrzahl nach, *ἀνυπότ. ματαιολόγ. κ. φρεναπ.* sind, so ist das erst recht eine ganz unleidliche Übertreibung. Es kann vielmehr nur gesagt sein, dass die judenchristlichen (natürlich nicht jüdischen, wie Otto will) Schwätzer und Betrüger in besonders hohem Grade *ἀνυπότακτοι* und darum *ἀντιλέγοντες* sind, was ja ganz der Charakteristik jüdischen Wesens in Röm 2 19f. 10 21 entspricht. Auch handelt es sich ja in ihren neuen Lehren vielfach um jüdische Dinge (I Tim 1 4. 7). — V. 11. *οὓς δεῖ ἐπιστομίζειν*) Das Bild ist gewiss nicht vom Gebiss (Plitt), sondern vom Maulkorb, oder vom *ἐπιστόμιον* (der Hahn, der Zapfen, Spund an einem Fass) hergenommen, und bedeutet: den Mund stopfen, sie zum Schweigen bringen. Wie die Begründung zeigt, handelt es sich aber nicht um ihr *ἀντιλέγειν* (Hfm.), dem ja durch das *ἐλέγχειν* V. 9 gewehrt werden soll, und mit dem dies keineswegs identisch ist (gegen Wies.), sondern um ihr leeres Geschwätz, das man ihnen als töricht und verführerisch verbieten soll, ohne sich auf Widerlegung desselben irgend einzulassen, was freilich nur eine auf dem Gebiet der Lehre bewährte Autorität (V. 9) tun kann. Krk. denkt nur an die judenchristlichen *ματαιολόγοι* als die schlimmsten. Zu *δεῖ* mit blossem Inf. vgl. zu I Tim 3 15. — *οἵτινες*) begründend, wie I Tim 1 4: quippe qui, *weil sie ja*. — *ὅλους οἴκους ἀνατρέπουσιν*) bezieht man gewöhnlich nach II Tim 2 18 darauf, dass sie dieselben zum Unglauben verführen (Hth.) oder im Glauben verwirren (de W.); aber ganz willkürlich, da dort eben von einem *ἀνατρέπειν τὴν πίστιν* die

Rede ist, hier aber nicht, und da der Unterschied, ob sie lauter einzelne Christen oder alle Mitglieder einer Familie verführen, doch nicht wesentlich genug ist, um jene scharfe Massregel gegen sie zu begründen. Freilich, auch wenn man diese Deutung aufgibt, die jede dem *οἴκους* entsprechende Bildlichkeit (Wies., Hltzm.) von vorn herein ausschliesst (Hfm., Mllr.), ist die Annahme einer solchen ganz verkehrt, da die *οἶκοι* ja nicht Häuser sind, in denen man wohnt, sondern Familien (vgl. I Tim 3 4. 5. 12), wie das *ὅλους* zeigt, das auf die Gesamtheit der Familienglieder hinweist (vgl. Röm 16 23. I Kor 14 23). Es kann vielmehr die Verstörung der Familien nur darin bestehen, dass aus der Gesamtheit ihrer Glieder einzelne für die Personen dieser Schwätzer oder für ihr Geschwätz gewonnen und so Frauen in eine der ihrer Männer, und Kinder in eine der ihrer Eltern widersprechende Richtung gebracht werden, welche der Unterordnung der Familie unter ihr Haupt (oder ihre Häupter) widerspricht und damit nicht nur das Glück und den Frieden (Plitt, Krk.), sondern die wesentliche Einheit und Organisation des Familienlebens aufhebt. — *ἃ μὴ δεῖ*) heisst allerdings nicht: was sich nicht ziemt (Mtth., Hltzm., Küb.), nicht gebührt (de W.), aber auch nicht: was nicht gelehrt werden soll (Hfm., Hth.), obwohl selbst dies in der Tat eine sehr „vage Bestimmung der Irrlehre" (de W.) wäre, sondern: *was zu lehren* nicht nötig ist, *keinerlei Notwendigkeit vorliegt* (vgl. I Tim 5 13: *τὰ μὴ δέοντα*). Es gibt ja auch Dinge, die gelehrt werden müssen, und wenn darüber auch der Friede der Familie aufs Spiel gesetzt wird (vgl. z. B. Lk 12 51—53); aber das ist bei der *ματαιολογία* dieser Schwätzer eben nicht der Fall (Krk.) *). — *αἰσχροῦ κέρδους χάριν*) Die Schimpflichkeit des Gewinnes (vgl. v. 7) liegt hier allerdings (vgl. Hfm.) nicht in besonderen schimpflichen Mitteln, die sie brauchen, um Gewinn zu machen, sondern darin, dass sie den Unterricht in (vorgeblich) religiösen Dingen dazu gebrauchen, nicht um den Hörern Nutzen zu schaffen (wovon sie ja mit ihrem *διδάσκειν* das Gegenteil erzielen), sondern um für sich Gewinn davon zu haben (vgl. I Tim

*) Ein Nichtsollen kann der Natur der Sache nach *οὐ δεῖ* nur bezeichnen, wenn das *οὐ* zu dem davon abhängigen Infinit. gehört, mag derselbe nun dabeistehen (II Tim 2 24. Act 25 24) oder sich aus dem Zusammenhange ergänzen (Mk 13 14). Dass letzteres hier, wie I Tim 5 13, nicht der Fall, zeigt die subjektive Negation. Denn dass diese ausdrücke, wie sie selbst sich dessen bewusst seien, es nicht lehren zu sollen (Hfm.), ist Einbildung; es verneint vielmehr gerade aus der Vorstellung, d. h. aus dem sittlichen Urteil des Verfassers heraus (vgl. Win. § 55, 3) das *δεῖ*, während der Infin. garnicht fehlen könnte, wenn die Notwendigkeit des Nichtlehrens, also das Nichtlehrensollen, als das Urteil des Verfassers ausgesprochen sein sollte.

6 5). Ob dieser nun gerade in Bezahlung bestand, die man sich für den Unterricht geben liess, oder in der Gemeindeunterstützung, die sie gleich den Predigern des Evangeliums beanspruchten (I Tim 5 17f.), ob sie nur aus dem Ansehen und dem Einfluss, den sie in den Familien gewannen, irgend welche materielle Vorteile zogen, erhellt nicht und bleibt sich gleich. Zu *αἰσχροῦ* vgl. I Kor 11 6. 14 35; zu *κέρδος* Phl 1 21. 3 7; zu *χάριν* I Tim 5 14. — V. **12.** *εἶπέν τις ἐξ αὐτῶν*) vgl. Röm 11 14. Dass *αὐτῶν* nicht auf *οἱ ἐκ τ. περιτομῆς* gehen kann (Hnr., Mtth.), auch nicht unter dem Vorwande, dass die Kretischen Juden ganz den Nationalcharakter der Kreter angenommen hätten, ist klar, da nun einmal Epimenides kein kretisierter Jude, sondern ein Kreter war; und doch wäre jene Beziehung fast notwendig, wenn nach der gew. Fassung wirklich V. 10 gesagt wäre, es gäbe viele Schwätzer, von denen die meisten Juden seien. Denn von den Kretern an sich, auf welche de W., Wies., Hth. das *αὐτῶν* beziehen wollen, mag man nun an die Verführten (Theod., de W.) oder die Verführer (Hier., Calov) oder an beide (Wies.) denken, ist nur bei der (falschen) Hfm.'schen Fassung des V. 10 die Rede gewesen. Dagegen fällt jede Schwierigkeit fort, wenn V. 10 die *ἀντιλέγοντες*, die Titus überführen soll, und die also Kreter waren, Subjekt sind, und die nun natürlich nicht als solche, sondern nach ihrer Nationalität in betracht kommen, während dort nur gelegentlich gesagt war, dass unter jenen *ἀντιλέγοντες* die Kretensischen Juden die unbotmässigsten seien, die aber hier, wo es sich um die Zugehörigkeit zu den *ἀντιλέγοντες* ihrer Nationalität nach handelt, natürlich nicht in betracht kommen. Gemeint ist nach Chrys., Theoph., Epiph., Hier. der Kreter Epimenides aus dem 6. Jahrh. v. Chr., in dessen verlorener Schrift *περὶ χρησμῶν* der von Paulus citierte Hexameter gestanden haben soll. — *ἴδιος αὐτῶν προφήτης*) hebt sehr nachdrücklich hervor, dass es ihr eigener (*ἴδιος*, vgl. I Tim 3 4), d. h. ein ihnen selbst angehöriger und also sie genau kennender und ein bei ihnen als solcher geltender (vgl. Diog. Laert. de vit. phil. lib. 1, Plat. de leg. 1, 642, Plut. Sol. 12, Cic. de divin. 1, 18) und also von ihnen in seinen Aussprüchen anerkannter Prophet war, der das gesagt hat, dass sie sich also dies Urteil über sich gefallen lassen müssen (Krk.) *). — *Κρῆ-*

*) Aus diesem offenbaren Zweck der Apposition folgt von selbst, dass damit nicht der Verf. selbst ihn als einen Propheten anerkennt „im sprechenden Gegensatz gegen den paulinischen Begriff von *προφητεύειν*" (Hltzm.), am wenigsten weil er die Kreter schon zuvor so geschildert, wie sie zur Zeit des Apostels beschaffen waren (Hth.), und so sein Spruch eingetroffen ist (Baur). Ob Paulus sich dieses Prädikat aneignen konnte oder nicht, darüber erhellt aus dieser Erwähnung desselben garnichts, zumal er V. 13 ausdrücklich noch die Wahrheit dieses

τες ἀεὶ ψεῦσται) sagt auch der Kyrenäer Kallimachus (hymn. ad Jov. 8) im 3. Jahrh. v. Chr., dem irrtümlich Theod. unser Citat zuschreibt, vielleicht in Reminiscenz an den Ausspruch des Epimenides (Epiph., Hier.); auch sonst waren die Kreter wegen ihrer Lügenhaftigkeit so berüchtigt, dass nach Hesychius κρητίζειν gleichbedeutend mit ψεύδεσθαι und ἀπατᾶν war. Paul. denkt an ihr φρεναπατᾶν (V. 10). — κακὰ θηρία) deutet auf sittliche Rohheit und Bösartigkeit, wie sie sich darin zeigt, dass sie die heiligen Familienbande zerreissen (V. 11), gewiss nicht auf schimpfliche Gewinnsucht (Hnr., Mtth.), die ihnen Polybius (VI, 46, 3) vorwirft, wie auch das griechische Sprichwort sie zu den τρία κάππα κάκιστα rechnet. — γαστέρες ἀργαί) eine Bezeichnung von Menschen, die träges Wohlleben lieben, und denen daher jedes Mittel gut genug ist, um sich dasselbe zu verschaffen. An Wollust und Unkeuschheit, die ihnen Plato (de leg. 1, 636) vorwirft, ist dabei nicht zu denken (gegen Hth., Hltzm.). — V. **13.** ἡ μαρτυρία αὕτη) bezeichnet das Zeugnis (vgl. I Tim 37), das Epimenides aus eigener Erfahrung über seine Landsleute ablegt. — ἐστὶν ἀληθής) Auch Röm 34. II Kor 68 steht das Wort für: wahrhaftig, wenn auch von Personen *). — δι' ἣν αἰτίαν) vgl. II Tim 16. 12, lässt nun erst den Grund, weshalb Paulus an den Nationalcharakter der Kreter erinnert hat, hervortreten, indem er dadurch die Ermahnung begründet, dass Titus auch seinerseits tue, wozu nach V. 9 die Bischöfe geschickt sein sollten. Er soll sie strafend ihrer Verkehrtheit überführen (ἔλεγχε αὐτούς), und zwar mit kurz angebundener Strenge (ἀποτόμως, nur noch II Kor 1310, vgl. Röm

---

Zeugnisses bestätigt, also keinesfalls etwas von ihm ausgesagt zu haben meinte, was diese Wahrheit als selbstverständlich involvieren würde. Es dürfte nicht einmal zuzugeben sein, dass Paulus in gewissem Sinne sich diese Bezeichnung des Epimenides auch von seinem Standpunkte aus aneignen konnte (Mtth., Wies.), da nach ihm auf heidnischem Gebiete nicht von einer göttlichen, sondern nur von dämonischer Inspiration die Rede sein und auf diese kaum ein von ihm als wahr anerkannter Ausspruch zurückgeführt werden konnte. — ℵFG haben nach εἰπεν ein δε als Verbindungszusatz.

*) Warum es der Lehrklugheit (de W.) des Apostels widersprechen oder überhaupt im Munde eines christlichen Lehrers unangemessen (Hltzm.) sein soll, wenn Paulus den immerhin derben Ausspruch eines Kreters als zutreffend (vgl. II Pt 222. I Joh 28. 27) auf den Nationalcharakter der Kreter, wie er ihn kennen gelernt hatte, bezeichnet, ist sowenig abzusehen, wie dies dadurch ungerecht wird, dass sich viele Kreter (übrigens schwerlich auf die Predigt des Apostels, vgl. Einl. § 1, 3) bekehrt hatten, was ja selbst bei diesen nicht ausschloss, dass sie noch mit den schlimmen Eigenschaften ihres Nationalcharakters zu kämpfen hatten. Der Satz hat mit dem johanneischen Gebrauch von ἡ μαρτυρία so wenig zu tun, wie dieses durch das paulinische μαρτύριον ersetzt werden könnte (gegen Hltzm.).

1 12 2: ἀποτομία), weil es sich eben um Charakterfehler handelt, die ihnen nach ihrer Volkstümlichkeit anhaften, und denen gegenüber darum nur strenge Zurechtweisung helfen kann. Es ist unbegreiflich, wie Hth. das αὐτούς auf die Kreter überhaupt beziehen konnte, die nach ihrem Nationalcharakter den Irrlehrern leicht Gehör gaben (doch vgl. auch Mtth., de W., Wies.), da die in dem Spruch des Epimenides hervorgehobenen Charakterzüge doch damit absolut nichts zu tun haben, und da die Objekte des ἐλέγχειν nur dieselben sein können, wie V. 9, also die ἀντιλέγοντες unter den Kretensischen Christen, denen man ja nach V. 11 den Mund verbieten muss, was doch bereits ganz das hier geforderte ἐλέγχειν ἀποτόμως ist (Krk.). — ἵνα) bezeichnet natürlich nicht den Inhalt des ἐλέγχειν (de W.), sondern die Absicht desselben. — ὑγιαίνωσιν ἐν τῇ πίστει) Es ist offenbar ganz willkürlich, dem Gesundsein ein Gesundbleiben zu substituieren (de W.); vielmehr setzt die Absicht, dass sie gesund seien, voraus, dass sie krank sind (vgl. I Tim 6 4: νοσῶν περὶ ζητήσεις), und nicht in der Wortbedeutung, aber in dem Gedankenzusammenhange liegt es, wenn solche, bei denen man beabsichtigen soll, zu machen, dass sie gesund seien, gesund werden sollen *). Gewiss also stehen die Gemeinten im Glauben; und ihr Glaubensstand ermangelt nur der Gesundheit (Hfm.). Es ist eben keine grundstürzende Irrlehre, die jene ἀντιλέγοντες verkündigen, sondern leeres Geschwätz, über dessen Wichtigkeit sie sich oder andere täuschen, und mit dem sie egoistische, gewinnsüchtige Zwecke verfolgen (V. 10ff.). Das zeugt von einer krankhaften Richtung, die sie in ihrem Glaubensleben eingeschlagen haben, aber nicht von Unglauben und Glaubensbestreitung. — V. **14.** μὴ προσέχοντες Ἰουδαϊκοῖς μύθοις) So sicher sämtliche Ausleger voraussetzen, dass hier nur von denen die Rede sein könne, welche auf die

*) Wie Hltzm. bei αὐτούς an Judaisten denken kann, ist vollends unverständlich, und seine Klagen über die Unklarheit und das Schwanken der V. 10—14 gemeinten Personen (p. 478 f.) erledigen sich von selbst, wenn man die Fehler der herrschenden Exegese vermeidet. Nur bei der Hfm.'schen Fassung von V. 10 könnte an die Kretensischen Christen überhaupt gedacht werden, die aber doch unmöglich insgesamt des ἐλέγχειν bedürfen. Wenn de W., Wies. aus dem ἵνα ὑγιαίνωσιν schliessen, dass dies offenbar nicht auf „Irrlehrer" gehe, so ist eben die Voraussetzung, dass diese sogenannten Irrlehrer „den Boden der πίστις bewusst verlassen haben" (Hltzm.), eine durchaus unrichtige, die hier durch Wortlaut und Kontext widerlegt wird. Ein wesentlicher Unterschied zwischen ὑγ. τῇ πίστει (2 2) und ἐν τῇ πίστει ist unmöglich nachzuweisen (gegen Hfm.), da jenes nur die Beziehung, in der es sich, dieses das Gebiet, auf dem es sich um ein Gesundsein oder Gesundwerden handelt, bezeichnet. WH. haben nur nach ℵ das εν vor τη πιστει eingeklammert, das doch offenbar nur nach 2 2 weggelassen ist.

Irrlehrer hören, so zweifellos zeigt I Tim 1 4, dass hier sehr wohl, wie es der Zusammenhang zwingend fordert, von den *ματαιολόγοι* selbst die Rede sein kann, deren *νοσεῖν ἐν τῇ πίστει* zwar nicht darin besteht (Hfm.), aber darin seinen Ursprung hat, dass sie statt auf das Eine, was not tut, acht zu haben, ihre Aufmerksamkeit auf leere Fabeleien richten (*μῦθοι*), welche auch I Tim 1 6 als der Anlass und Inhalt der *ματαιολογία* erscheinen. Dass diese Mythen hier als jüdische (*Ἰουδαϊκοί*, vgl. Gal 2 14: *Ἰουδαϊκῶς*) bezeichnet werden, zeigt unzweifelhaft, dass es sich dabei nicht um gnostische Spekulationen handelt, sondern um fabelhafte Erdichtungen, wie sie sich an die in der Schrift vorliegende heilige Geschichte angeschlossen hatten, was nicht ausschliesst, dass man daraus allerlei theosophische Lehren und Spekulationen ableitete. Natürlich hatten die Kretensischen Schwätzer dieselben nicht erfunden, sondern aus jüdischen Kreisen überkommen, weshalb auch die geborenen Juden unter ihnen am hartnäckigsten daran festhielten (V. 10); aber die Beschäftigung mit diesen Dingen, die Paulus für absolut wertlos hielt, hatte sie von den Dingen, die für den Glauben wahrhaft wichtig sind, mehr und mehr abgezogen und so ihr *νοσεῖν ἐν τῇ πίστει* veranlasst. — *καὶ ἐντολαῖς ἀνθρώπων ἀποστρεφομένων τὴν ἀλήθειαν*) Ebenso hatten sie sich auf praktischem Gebiete von dem, was die einfache Christenpflicht fordert, abgewandt zu allerlei Satzungen, die allerdings hier nicht ausdrücklich als Menschensatzungen im Gegensatz zu den Gottesgeboten (I Kor 7 19. Eph 2 15) charakterisiert (vgl. Hfm. gegen Hdrch., Wies., Hltzm.), aber doch zweifellos als völlig willkürliche, von der göttlichen (und sittlichen) Wahrheit nur abführende Satzungen bezeichnet werden, da sie von Menschen herrühren, welche der Wahrheit, also auch dem, was die göttliche Wahrheit fordert, den Rücken kehren (zu *ἀποστρέφεσθαί τι* vgl. II Tim 1 15). Es ist ebenso willkürlich, das Adj. *Ἰουδ.* zugleich zu *ἐντολαῖς*, wie den Genit. *ἀνθρ.* zugleich zu *μύθοις* zu beziehen (Hfm.); vielmehr steht letzterer als parallele Charakteristik dem adjektivischen *Ἰουδαϊκοί* gegenüber und zeigt also, was auch dem Wortlaut allein entspricht, dass die *ἐντολαί* wie die *μῦθοι* aus nichtchristlichen Kreisen herrühren. Denn dass sie sich von der christlichen Wahrheit abkehren und trotzdem für Christen gelten wollen, wie Hfm. sagt und die anderen Ausleger mehr oder weniger klar voraussetzen, steht eben nicht da, vielmehr bleiben die, welche sich von der (christlichen) Wahrheit abwenden, eben Nichtchristen, Heiden oder Juden; und der allgemeinere Ausdruck ist nur gewählt, weil diese Menschensatzungen keineswegs ausschliesslich aus jüdischen Kreisen stammten, wie man meist ohne weiteres annimmt (vgl. z. B. Plitt, Krk.). Über

ihren Inhalt erhellt aus V. 15 nur soviel, dass es sich dabei ganz besonders um willkürliche Unterscheidungen von Rein und Unrein handelte, also um eine Veräusserlichung des sittlichen Strebens in asketischen Satzungen, welche damals auf heidnischem Gebiete ebenso vielfach zu Hause war, wie auf jüdischem, wo sie wenigstens an die levitische Reinigkeitsordnung des AT. anknüpfte, wenn sie auch vielfach darüber hinausging. — V. **15.** Dem, worauf jene Menschensatzungen vorzugsweise abzielen, wenn sie fordern, alles mögliche angeblich Befleckende zu meiden, stellt Paulus den Satz entgegen: *πάντα καθαρὰ τοῖς καθαροῖς*. Für die, welche ihrer Sinnesart nach, also innerlich wahrhaft rein sind, ist alles (nicht: gilt alles, wie die patrist. Ausleger es fassen), was jenen unter den Gegensatz von Rein und Unrein fällt, also alles lediglich Äusserliche rein, weil es sie in Gottes Augen nicht beflecken kann, wenn sie damit in Berührung kommen (vgl. Hfm.). Zu dem *πάντα καθαρά* vgl. Röm 14 20, zu dem *καθαρός* im sittlichen Sinne I Tim 1 5. II Tim 2 22 *). — *τοῖς δὲ μεμιαμμένοις καὶ ἀπίστοις*) Die Befleckung ist hier natürlich nicht im levitischen (Joh 18 28), sondern im sittlichen Sinne (Jud 8, Hbr 12 15) zu verstehen und bildet den Gegensatz zu *καθαροῖς*. Bedeutsam ist aber, dass diese Befleckten zugleich als Ungläubige (nicht als Vorurteilsvolle: de W., oder Irreligiöse: Hltzm.) bezeichnet werden (bem. den beides zusammenfassenden Art.), aber nicht weil sittliche Reinheit (Wies.) oder gar Reinheit des Gewissens (Hfm.), von der hier noch garnicht die Rede ist, nur aus dem Glauben kommt, sondern weil die Menschen, von denen jene *ἐντολαί* herrühren, weil sie sich von der Wahrheit abwenden, ungläubig sind und bleiben. Dass *ἄπιστος* (vgl. I Tim 5 8) nirgends etwas anderes als einen ungläubigen Nichtchristen bezeichnet, wird von den Auslegern einfach übersehen. Joh 20 27, das Küb. citiert, gehört nicht hierher, und Hbr 3 12 (Sod.) ist die *ἀπιστία* eben der Grund des Abfalls vom Christentum. — *οὐδὲν καθαρόν*) Es hilft ihnen also nichts, so sorgsam alles (angeblich) Unreine zu meiden, weil ihr sündhaft unreines Wesen macht,

*) Das *μεν* nach *παντα* (Rcpt. nach KL) ist zu streichen und nach entscheidenden Zeugen *μεμιαμμενοις* statt *μεμιασμενοις* (Rcpt. nach E) zu schreiben. — Das *πάντα* darf also weder kontextwidrig ausgedehnt werden, z. B. auf die Handlungen der Menschen, oder auch auf alle Gegenstände derselben (de W.), noch beschränkt werden, z. B. auf die Irrtümer der Irrlehrer (Hdrch.), die individuellen Lebensbedürfnisse (Mtth.), die res mediae (Grot., Calov) u. dgl.; und das *τοῖς καθαροῖς* darf nicht auf die rechte Erkenntnis (Hier., Beza), die Vorurteilsfreiheit (an die wenigstens zugleich de W. denkt nach Röm 14 14) bezogen oder der Gesichtspunkt von I Tim 4 4 eingemischt werden (Chrys., Hth.), der hier ganz fernliegt.

dass alles, womit sie in Berührung kommen, auch wenn es an sich rein wäre, unrein wird, sodass sie es nicht anrühren können, ohne vor Gott verunreinigt zu werden, weil eben ihr eigenes Wesen sie in Gottes Augen befleckt. Der Unterschied von Rein und Unrein hat also für sie in Wahrheit so wenig Bedeutung, wie für die Reinen. — ἀλλά) Statt des positiven Gegensatzes, dass alles für sie unrein ist, stellt Paulus der negativen Aussage gegenüber eine Aussage über das, worin diese Tatsache begründet ist (vgl. de W., Hth., Krk.), was Hfm. vergebens hinwegzudeuten versucht. Wies. vergleicht das ἀλλά in I Kor 15 10. — μεμίανται αὐτῶν καὶ ὁ νοῦς καὶ ἡ συνείδησις) Durch die nachdrückliche Betonung des vorangeschickten αὐτῶν wird klar ausgedrückt, dass die Befleckung, um deretwillen alles für sie unrein ist, natürlich nicht den Dingen an sich, sondern ihnen selbst anhaftet, und zwar sowohl ihrer Vernunft, wie ihrem Gewissen (vgl. Hltzm.). Der νοῦς ist weder der Verstand (Flatt), das Denken (Plitt) überhaupt, noch die praktische Vernunft (Hth.), noch der gesamte geistige habitus (Wies.), die Sinnesart (Hfm.) oder die Gesinnung (de W.), sondern echt paulinisch (vgl. m. Bibl. Theol. § 68, c) die Vernunft als das Organ des natürlichen Menschen für das Gottes- und Sittenbewusstsein (vgl. I Tim 6 5. II Tim 3 8), und hier kommt natürlich die letztere Seite in betracht. Wo die Vernunft durch die sündhafte Unreinheit des natürlichen Menschen befleckt ist, da wird man bei den Dingen, die man berührt, nie erkennen, wie sie nach Gottes Willen gebraucht werden sollen (Krk.), sondern immer nur, wozu sie dem natürlich sündhaften Gelüste dienen, und darum werden sie, in diesem Sinne gebraucht, immer unrein sein und befleckend wirken. Die συνείδησις aber ist, wie überall bei Paulus (vgl. zu I Tim 1 5), das nachfolgende Gewissen (was Hth. vergeblich bestreitet, vgl. dagegen schon de W.), d. h. das Bewusstsein um die sittliche Qualität des eigenen Verhaltens. Ist dieses mit dem Bewusstsein sündhafter Unreinheit befleckt, so wird selbst der an sich erlaubte Gebrauch der irdischen Dinge ihnen ein sündhafter, befleckender werden (Röm 14 14. 20).

V. **16** entzieht sich bei der gewöhnlichen Annahme, dass hier von den „Irrlehrern" die Rede sei, jedem Verständnis *).

---

*) Denn was eine „allgemeine Schilderung ihres Charakters, abgesehen von der Reinigkeitsfrage" (de W., vgl. Wies., Hth., Plitt), hier soll, ist doch nicht einzusehen; und wenn Hltzm. die Art acceptiert, wie Hfm. den Zusammenhang herstellt (V. 15 gelte, sofern sie lehren, wie der Mensch sich zu halten habe, V. 16 sofern sie lehren, wie man sich Gott zu denken habe), so übersieht er, dass dies mit der von ihm selbst verworfenen Beziehung des ἀνθρώπων V. 14 zu μύθοις und ἐντολαῖς zusammenhängt, und dass weder bei den μῦθοι direkt, noch in

Sind dagegen die Menschen, die sich von der Wahrheit abwenden (V. 14), ungläubig gebliebene Heiden und Juden, so lag es sehr nahe, dass auf die Charakteristik derselben, die ihnen beiden gilt, nun noch insbesondere die Charakteristik der letzteren folgte, die etwas vor den ersteren voraus zu haben schienen und es doch in Wahrheit nicht haben, und von denen insbesondere die an die alttestamentlichen Reinigkeitsgesetze anknüpfenden Menschensatzungen herrühren. Denn dass von ungläubigen Juden die Rede ist (Krk.), beweist unwiderleglich das θεὸν ὁμολογοῦσιν εἰδέναι. Von einer besonderen theoretischen Erkenntnis von Gott (de W.), wohl gar von einer höheren, wie sie die Gnostiker prätendierten (Mtth., Hltzm.), ist sowenig die Rede, wie von einer vorgeblichen Gottesverehrung (Hdrch., Flatt), sondern von der einfachen Gotteserkenntnis als solcher, wie sie Gegenstand des Religionsbekenntnisses ist und den Juden charakterisiert im Unterschiede vom Heiden (Gal 4 8. I Th 4 5. II Th 1 8), aber nicht den Christen (Sod., vgl. Lill.), dessen ὁμολογεῖν (I Tim 6 12, vgl. Röm 10 9 f.) eben einen völlig anderen Inhalt hat. Daher der ganz vergebliche Streit, ob ὁμολογεῖν ein einfaches Bekennen (Wies.) oder ein lautes und öffentliches (Hth.) oder ein blosses Erklären, Bejahen (Hfm.) bezeichne, da man immer nicht begreift, wie Glieder einer christlichen Gemeinde, die sich in ihr als Lehrer gerieren, dazu kommen, erst zu erklären oder zu bekennen, dass sie Gott kennen, was eben für den Christen, d. h. für den, der in Christo irgendwie das Heil gefunden haben will, selbstverständliche Voraussetzung ist. Handelt es sich dagegen um Menschen, welche sich von der (christlichen) Wahrheit abwenden und doch Gebote aufstellen, die sichtlich religiösen Wert beanspruchen (V. 14), so ist es freilich von erheblicher Bedeutung, wenn sie ihrem religiösen Bekenntnis nach Monotheisten sind und dadurch als solche erscheinen, die wohl von Gottes Willen und Gebot etwas wissen können. Daher wird auch der darauf gegründete Anspruch sofort damit abgewiesen, dass sie durch ihr tatsächliches Verhalten (τοῖς ἔργοις, vgl. II Tim 4 14) verleugnen (ἀρνοῦνται), was sie bekennen, aber nicht den christlichen Glauben, wie I Tim 5 8, oder die Frömmigkeit, die sie äusserlich vor sich hertragen, wie II Tim 3 5; nicht einmal Gott (Mtth., de W., Mllr.), sondern die Gotteserkenntnis, zu der sie sich bekennen (Wies., Hth., Hfm., Hltzm.), die also etwas für sie Charakteristisches sein muss. Nur so erklärt sich auch ihre einzigartige Bezeichnung als βδελυκτοὶ ὄντες, die nur gebildet sein kann im Gegensatz gegen ihren vorgeblichen Abscheu vor allem

---

V. 16 irgendwie von einem „Unterricht von Gott und göttlichen Dingen" die Rede ist.

abgöttischen Wesen (Röm 2 22: ὁ βδελυσσόμενος τὰ εἴδωλα), obwohl sie selbst ihres Verhaltens wegen greuelhaft sind in Gottes Augen (vgl. Lk 16 15), und als ἀπειθεῖς, was 3 3 (vgl. Röm 11 32 und Eph 2 2. 5 6) als Charakteristikum heidnischen Wesens erscheint und den tatsächlichen Ungehorsam bezeichnet, welcher den Gegensatz gegen ihren vorgeblichen Eifer für Gottes Gesetz bildet. Daraus ergibt sich dann von selbst das Urteil, dass sie in bezug auf jedes gute Werk (πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθόν, vgl. II Tim 3 17) unprobehaltig (ἀδόκιμοι, vgl. II Tim 3 8) sind, dass also von ihnen in betreff dessen, was Gottes ἐντολαί sind, sicher nichts zu lernen ist (Krk.).

Kap. II.

In den echten Paulusbrief an Titus ist nach Hss. ebenso wie 1 12. 13a. 16 auch das zusammenhängende Stück 2 1—15 eingeschaltet, wobei Anfang (V. 1) und Schluss (V. 15) vom Bearbeiter angefügt sein sollen. Kn. ändert und streicht in Kap. 2 nichts.

V. 1—10. Standeslehren. — σὺ δέ) vgl. I Tim 6 11, hier im Gegensatz gegen die ματαιολόγοι, von denen V. 10ff. die Rede war, ähnlich wie II Tim 3 10. 4 5. Um dieses Gegensatzes willen ist offenbar auch das sonst in den Pastoralbriefen nicht (doch häufig bei Paulus, vgl. I Kor 3 1. 15 34) von der Ermahnungsrede gebrauchte λάλει gesetzt, da es eben auf den Gegensatz der Art seines Redens zu der ματαιολογία jener ankommt. Was aber den Inhalt dieses Redens anlangt, so wird derselbe im Gegensatz zu den μῦθοι und ἐντολαί bezeichnet durch ἃ πρέπει (vgl. I Tim 2 10) τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ (1 9). Mit Recht vermisst de W. unter der gangbaren Voraussetzung, dass im Vorigen von Irrlehrern die Rede gewesen sei, eine gründliche Auseinandersetzung mit denselben. Allein das, wovon die ματαιολόγοι soviel redeten, war eben keineswegs ein der gesunden Lehre entgegengestelltes System, sondern ein unfruchtbares Spekulieren über jene μῦθοι und ein ebenso unfruchtbares Eifern für jene Menschensatzungen. Dem gegenüber ziemt aber der gesunden Lehre nur ein Reden von der Art und Weise, wie man die erkannte Wahrheit im Leben bewähren soll durch Erfüllung der Christenpflicht in den einfachsten Verhältnissen und Ordnungen des natürlichen Lebens. Vgl. Wies., Hfm. Darum folgt die Anweisung des Titus darüber, was er den verschiedenen Geschlechtern, Lebensaltern und Ständen einschärfen soll. — V. **2** bringt den Objektssatz zu λάλει im acc. c. inf., ohne dass es dabei der Ergänzung eines

neuen Hauptverbums (Buttm. p. 233) bedarf, da bei dem von der Ermahnungsrede gemeinten *λάλει* der Inf. der Natur der Sache nach nicht ein Sein, sondern ein Seinsollen ausdrückt (vgl. zu II Tim 1₆), die Konstruktion also durchaus nicht beispiellos ist (Plitt). — *πρεσβύτας*) offenbar von bejahrten Männern (Phm V. 9), wofür I Tim 5₁ *πρεσβύτερος* steht, das hier wegen des nach 1₅ naheliegenden Missverständnisses vermieden ist. — *νηφαλίους*) steht zwar I Tim 3₂. ₁₁ im übertragenen Sinne, und so nehmen es auch hier Hth., Hfm., aber schwerlich mit Recht, da das *μηδὲ οἴνῳ πολλῷ δεδουλωμ.* V. ₃ bei den bejahrten Frauen es doch wahrscheinlich macht, dass auch hier vor dem Übermass des Weingenusses gewarnt ist, und die Verbindung mit *σεμνούς* dies keineswegs ausschliesst; denn die Nüchternheit im leiblichen Sinne (Flatt, de W., Wies.) ist allerdings die erste Vorbedingung, um die würdevolle Haltung (vgl. zu I Tim 2₂), welche dem höheren Alter vor allem gebührt, überall zu wahren. Erst daran schliesst sich dann die Besonnenheit, die sich stets im Zügel hält und sich nie vergisst (*σώφρονας*, vgl. I Tim 3₂). — *ὑγιαίνοντας*) wie 1₁₃, aber hier mit dem Dativ der Beziehung, in welcher von Gesundheit die Rede ist (vgl. Win. § 31, 6, a). Zu *τῇ πίστει, τῇ ἀγάπῃ*, die zusammen genannt werden, wie I Tim 1₁₄, tritt hier *τῇ ὑπομονῇ*, wie I Tim 6₁₁ (vgl. I Th 1₃). Es ist durchaus willkürlich zu behaupten, dass der Begriff der Gesundheit nur ungenauer Weise auf die Liebe und die Geduld bezogen werde (de W.); es handelt sich garnicht um Fruchtbarkeit in der Liebe und Ausdauer in der Standhaftigkeit, sondern darum, dass die Reife des Alters lehren soll, alles Ungesunde, das sich selbst der Übung solcher christlichen Tugenden in der Jugend leicht beimischt, auszuscheiden.

V. 3. *πρεσβύτιδας*) nur hier, entspricht dem *πρεσβύτας* V. 2, wie I Tim 5₂ *πρεσβύτεραι* dem *-τερος* V. 1, und bezeichnet die bejahrten Frauen. — *ὡσαύτως*) wie I Tim 2₉, deutet hier aber, wie I Tim 3₈. ₁₁, nach der Wortstellung darauf hin, dass an sie analoge Anforderungen gestellt werden, wie an die bejahrten Männer (de W.), ohne die an jene gestellten Forderungen auf sie zu übertragen (Hfm.). Denn das *ἐν καταστήματι ἱεροπρεπεῖς* tritt offenbar an die Stelle der V. 2 geforderten *σεμνότης* und drückt nur noch stärker aus, dass sie in ihrer Selbstdarstellung (*κατάστημα, ἅπ. λεγ.*), also gewiss nicht bloss in ihrer Kleidung (Oec., Theoph.), was I Tim 2₉ *καταστολή* heisst, aber auch nicht in ihrer Gemütsverfassung (Hdrch.), sondern in ihrem äusseren habitus, in ihrer Haltung und ihrem Gebahren solchen gleichen sollen, die in heiligem Dienste stehen (*ἱεροπρεπεῖς, ἅπ. λεγ.*, vgl. IV Mak 11₁₉), sofern das Alter an sich etwas Ehrwürdiges hat und in dem Masse,

als es sie ihrer häuslichen Pflichten entbindet, sie immer ausschliesslicher auf religiöse Übungen verweist (vgl. I Tim 5₅). — *μὴ διαβόλους*) vgl. I Tim 3₁₁, geht wohl ebenso gegen eine erfahrungsmässig viel verbreitete Neigung (zu böser Nachrede), wie das *μηδὲ οἴνῳ πολλῷ δεδουλωμένας*, was Hltzm. vergeblich bekrittelt. Übrigens ist hier so wenig wie I Tim 3₈ an eigentliche Trunkenheit gedacht, sondern nur an knechtische Gebundenheit (vgl. Gal 4₃. Röm 6₁₈. ₂₂) an einen Sinnengenuss, über den sie hinaus sein sollten. — Das *καλοδιδασκάλους* (*ἅπ. λεγ.*) leitet zum Folgenden über und zeigt, wie sie als Lehrerinnen des Guten, was sie sicher nicht bloss durch gutes Beispiel (de W.), sondern auch durch Worte der Mahnung sein sollen, sich einen ihrer Würde entsprechenden Beruf schaffen können. Der Bereich, in dem sie denselben üben sollen, sind naturgemäss die jüngeren Frauen, deren Beratung und Vermahnung Paulus also lieber den älteren Frauen als seinen noch verhältnismässig jungen Schülern, wie dem Tim. (I Tim 5₂), überträgt. Wir sehen hier offenbar das Motiv für die Entstehung des kirchlichen Witweninstituts (I Tim 5₉ff.), das es natürlich in Kreta noch nicht gab. — V. 4. *ἵνα σωφρονίζωσιν*) vgl. das Subst. *σωφρονισμός* II Tim 1₇. Gewiss ist weder ein blosses: bessern, zurechtweisen (de W., Wies.), oder gar: strafen, züchtigen (Hth., Hltzm.) gemeint, sondern der Ausdruck deutet mit Absicht an, dass es bei den jungen Weibern, die so leicht leidenschaftlicher Erregung ausgesetzt sind, darauf ankommt, sie zu dem gesunden Zustande besonnener Selbstbeherrschung zu erziehen, welcher sie allein zu ihrer Pflichterfüllung geschickt macht. — *φιλάνδρους εἶναι, φιλοτέκνους*) Beide Worte sind *ἅπ. λεγ.* Es ist vorausgesetzt, dass die jungen Frauen verheiratet sind und Kinder haben, und das nächste Ziel der erziehlichen Tätigkeit der Matronen ist auch hier, sie zur Erfüllung der nächstliegenden Liebespflicht gegen Mann und Kind anzuhalten. Dann erst folgt V. 5 das Hauptziel alles *σωφρονίζειν* (*σώφρονας*, wie V. 2), dessen Hervorhebung keineswegs überflüssig (Hfm.) ist, da das *σωφρονίζειν* ja einen weiteren Umfang hat als diese Bezeichnung einer jede unreine Erregung ausschliessenden Züchtigkeit, welche schon durch die Verbindung mit dem in seiner Beziehung auf Frauen gewiss die Keuschheit des geschlechtlichen Lebens bezeichnenden *ἁγνάς* (vgl. II Kor 11₂) dargeboten ist. Vgl. noch I Tim 2₉. — *οἰκουργοὺς ἀγαθάς*) Gegen die Verbindung dieser Worte (Oec., Theoph., Mtth., Hfm., Krk.) sträuben sich vergeblich die Ausleger, da *ἀγαθός* weder in unseren Briefen, noch sonst bei Paulus (auch nicht Röm 5₇; vgl. z. d. St.) als selbständige Eigenschaft von Personen oder in dem Sinne von: gütig, mansuetus u. s. w., der immer noch zwischen den beiden auf konkrete Verhältnisse be-

züglichen Prädikaten auffallend allgemein wäre, vorkommt. Schon darum ist die rezipierte Lesart (*οἰκούρους*), die nur adjektivisch gemeint sein kann von Frauen, die das Haus hüten und nicht unnötig umherlaufen, sicher unhaltbar, während *οἰκουργούς*, obwohl sonst nicht vorkommend, seiner Zusammensetzung nach auf das wirtschaftliche Wirken der Frau im Hause (aber nicht ihr Verhältnis zur Dienerschaft, wie Hltzm. will, um das selbständige *ἀγαθάς* zu rechtfertigen) geht, und fast notwendig eines Prädikats *(gute Haushälterinnen)* bedarf. Dagegen ist es ganz willkürlich, mit Hfm. das *ὑποτασσομένας τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν* damit zu verbinden, da von einer „Verwaltung des Hauswesens" in *οἰκουργούς* nicht die Rede ist. Vielmehr schliesst die Ermahnungsreihe treffend mit dem Verhältnis zu den Ehemännern, mit dem sie begann, schliesslich die Grundpflicht nennend (vgl. Eph 5 22, wo auch das *ἰδίοις ἀνδράσιν*, wie hier, gleichsam das Motiv dieser Unterordnung hervorhebt, u. Kol 3 18), deren Erfüllung erst die Bewahrung der rechten Stellung des Weibes in diesem natürlichen Lebensverhältnis sichert und den nächstliegenden Massstab dafür bietet, ob das Christentum die sittlichen Ordnungen fördert oder stört. Deshalb schliesst sich auch nicht an alles Vorhergehende (Hdrch., Mtth.) oder gar an *οἰκουργ. ἀγαθ.* (Hfm.), sondern gerade hieran der Absichtssatz an: *ἵνα μὴ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* (vgl. II Tim 2 9) *βλασφημῆται* (vgl. I Tim 6 1). Es könnte dem Evangelium natürlich nur zur Unehre gereichen, wenn seine Wirkung eine Störung oder Aufhebung der sittlichen Lebensordnungen mit sich brächte*).

V. 6. *τοὺς νεωτέρους*) vgl. I Tim 5 1, geht auf die

*) Das *μη* nach *διαβ.* V. 3 (Rcpt., Lchm., WH. a. R.) statt *μηδε* (ℵAC) ist einfach dem vorhergehenden *μη* konformiert. Den Konj. *σωφρονιζωσιν* V. 4 (Rcpt. nach CDEKL) haben WH. mit Recht gegen Lchm., Treg., Tsch. (*σωφρονιζουσιν* nach ℵAFGHP) beibehalten, da der Indik. wohl nur ein Fehler der Abschreiber nach späterem Missbrauch ist. Das gebräuchliche *οικουρους* V. 5 (Rcpt. nach HKLP) kann nur vermeintliche Besserung des sonst ganz ungebräuchlichen, aber entscheidend bezeugten *οικουργους* sein, das alle neueren Kritiker gegen Mtth., Rche. vorziehen. — Bei *σωφρονίζ.* fehlt kein Objekt (Hfm., Kn.), was ja ohnehin nur möglich wäre, wenn sich ein solches aus dem Zusammenhang ergänzte. Dies ist aber hier, wenn *τὰς νέας εἶναι* von *λάλει* V. 1 abhängen soll, durchaus nicht der Fall, und Hfm. gewinnt den Schein seiner Entbehrlichkeit nur dadurch, dass er das *σωφρονίζειν* auf „ihren Verkehr mit Jüngeren" bezieht, wovon bei seiner Konstruktion ja garnichts angedeutet ist. Auch würde, wenn hier eine neue Ermahnungsgruppe anhöbe, das *εἶναι* fehlen, wie V. 3, und V. 6 nicht ein ganz neuer Ansatz genommen sein. Dass die christliche Freiheit zur Aufhebung des natürlichen Unterordnungsverhältnisses verleiten konnte (Hth., Hltzm.), käme doch nur in dem hier nicht angedeuteten Falle, wo der Ehemann heidnisch geblieben war (Chrys. u. a.), in betracht.

jüngeren Männer; die Jungfrauen einzuschliessen (Hdrch., Mtth.), verbietet schon I Tim 5₂, wo ausdrücklich *νεωτέρας* folgt. — *ὡσαύτως*) geht, wie V. 3, darauf, dass es sich um eine den vorigen analoge Ermahnung handelt. — *παρακάλει*) wie I Tim 5₁. Der Eintritt eines neuen Hauptverbums (statt *λάλει* V. 1) zeigt evident, dass die acc. c. inf. V. 4f. von *σωφρονίζωσιν* abhängen, dort also ein indirektes Ermahnen durch die älteren Frauen gemeint war, da sonst garkein Grund abzusehen wäre, warum nicht, dem *φιλάνδρους εἶναι* parallel, ein einfacher, wie alle vorigen, von *λάλει* V. 1 abhängiger Infinitiv folgt (gegen Hfm.). Die Ermahnung an sie fasst sich, der Betonung der *σωφροσύνη* V. 2. 5 entsprechend, in die Ermahnung zum *σωφρονεῖν* (Röm 12₃) zusammen, da in der Tat mit der Besonnenheit, die sich stets im Zügel hält und nie vergisst, am besten die sittliche Gesamthaltung charakterisiert ist, welche die der Jugend am nächsten liegenden Fehler ausschliesst. Dann aber empfiehlt sich in der Tat, damit *περὶ πάντα* V. 7 zu verbinden (Hier., Hfm., Krk.), weil gerade bei der Betonung der allseitigen Übung dieser Tugend (zu *περί* c. acc. vgl. I Tim 1₁₉) die Beschränkung darauf am besten motiviert ist, und die Kahlheit des für sich stehenden Infinitivs aufgehoben wird. — *σεαυτὸν παρεχόμενος*) Eben weil den jüngeren Männern gegenüber Titus, der selbst ein *νεώτερος* war (vgl. V. 15), am besten durch das eigene Vorbild seine Ermahnung unterstützen und ergänzen konnte, bedurfte es ausführlicherer Vorschriften für sie nicht. Mit Recht hebt Hfm. hervor, dass erst, wenn man das von allen anderen Auslegern hiermit verbundene *περὶ πάντα* davon abtrennt, das *σεαυτόν* (vgl. I Tim 4₇) durch seine Stellung die ihm schon nach seiner Hinzufügung zur Medialform zugedachte (vgl. Kühn. § 375, 3) Betonung gewinnt; denn wenn es auch keinen Gegensatz zu *νεωτέρους* bildet (vgl. Hltzm.), so hebt es doch eben sehr nachdrücklich hervor, wie er mit seiner eigenen Person und Selbstdarstellung der beste Lehrmeister sein könne. Das Med. von *παρέχειν* (vgl. I Tim 1₄) nur hier, da es auch Kol 4₁ in aktivem Sinne steht, in welchen es freilich auch hier durch die Hinzufügung des *σεαυτόν* zurückgeht (vgl. das *ἐπιδιορθοῦσθαι* 1₅), wie die im Folgenden angeknüpften Objektsakkusative zeigen. — *τύπον*) Sich selbst soll er darbieten als ein Vorbild in trefflichen Werken (*καλῶν ἔργων*, vgl. I Tim 5₁₀). Zu dem Gen., der nicht den, welchem das Vorbild gilt, bezeichnet, wie I Tim 4₁₂, sondern das, was im Vorbild abgebildet wird, vgl. Röm 5₁₄. Eben wegen des zu *παρεχόμενος* hinzugefügten *σεαυτόν* bedarf es nicht der Annahme einer Art von Zeugma (de W.), wenn nun noch speziell hervorgehoben wird, was Titus, abgesehen von seiner für alle *νεώτεροι* vorbildlichen Gesamthaltung, in seiner speziellen Berufstätigkeit (*ἐν τῇ διδα-*

σχαλίᾳ von der Lehrtätigkeit, vgl. zu 1 9) als Beweis für die stete Besonnenheit und Mustergiltigkeit seines Verhaltens darbieten soll. Schon darum ist nicht daran zu denken, dass ἀφθορίαν, dem ja im Folgenden σεμνότητα parallel steht, eine Beschaffenheit seiner Lehre (Mtth., de W., Sod., nach Luther: Unverfälschtheit) bezeichnen kann, während es doch nur sein Verhalten beim Lehren bezeichnet; daher geht es auch nicht auf die Lauterkeit der Gesinnung (Hdrch., Flatt, Mck., Wies.), sondern auf die Unverdorbenheit, welche in einer Zeit der Lehrverirrungen doppelt nötig und schwer zu bewahren war*). Allerdings wird es kaum zu leugnen sein, dass die Unverdorbenheit im Lehren nicht nur in der Form (Hltzm.), sondern auch in der Auswahl des Vorgetragenen (Hfm.) zur Erscheinung kommen muss (zumal beides ohnehin kaum zu trennen), was ja trotz seiner Polemik gegen Hfm. in der Sache auch Hth. annimmt, wenn er von der Vermeidung alles dessen redet, was dem wahren Inhalt und Zweck der Lehre nicht entspricht (vgl. Krk.). Aber gewiss ist, dass σεμνότητα (vgl. I Tim 2 2) auf die Würde der Vortragsweise geht, und dass Paulus den Inhalt einer Lehre, wie sie dem von ihm hier gezeichneten Ideale entspricht (und nicht bloss die Folge der geforderten ἀφθορ. und σεμνότης, vgl. Mtth., Wies., Hfm.) V. 8 noch ausdrücklich charakterisiert; denn λόγον bezeichnet sicher nicht das Privatgespräch im Unterschiede vom öffentlichen Vortrage (Calv., Bng.), sondern das in der Lehrtätigkeit geredete Wort (vgl. I Kor 1 17. II Kor 1 18. 10 10 f.), oder gradezu die Lehrweise (I Kor 2 1. 4), die ihrem Inhalte nach gesund (ὑγιῆ, nur hier, aber gleich ὑγιαίνων I Tim 6 3. II Tim 1 13) und untadelhaft (ἀκατάγνωστον, vgl. II Mak 4 47 und dazu κατεγνωσμένος Gal 2 11) sein soll. — ἵνα ὁ ἐξ ἐναντίας) vgl. Mk 15 39, auch hier nicht im strengen Sinne: der Widersacher, sodass man gar mit Chrys. an den Teufel denken könnte, sondern der auf entgegengesetzter Seite Stehende, also das Gegenteil des τύπος eines rechten Lehrers Darbietende. Schon darum ist nicht (auch nicht zugleich, vgl. Mtth. u. a.) an nichtchristliche Gegner des Evangeliums zu denken (de W., Mck., Hth., Hfm., Hltzm.), was durch V. 5. 10 nicht gefordert und dadurch schlechthin ausgeschlossen ist, dass

*) Ob man gerade, einem häufigen Gebrauch von ἄφθορος entsprechend, an die Keuschheit der Rede denken darf, die nichts Fremdartiges einmischt (Hth., Oost. vgl. Küb.: Fleischliches mit Geistlichem mischend), ist doch sehr zweifelhaft, weil nur unser Sprachgebrauch dies Bild nahelegt, namentlich wenn man, in demselben Bilde bleibend, das Buhlen um Gunst und Beifall dadurch ausgeschlossen sein lässt (Hfm.). — Die Rcpt. (L) hat αδιαφθοριαν statt αφθοριαν; das αφθαρσιαν nach σεμνοτητα (Rcpt. nach KL) ist zu streichen. Die Rcpt. hat V. 8 nur nach A περι υμων statt ημων.

hier nicht, wie dort, von der Beurteilung christlichen Lebens, die natürlich auch dem Nichtchristen zusteht, sondern von christlicher Lehrweise die Rede ist, welche der Nichtchrist unmöglich beurteilen kann; freilich auch nicht eigentlich an Irrlehrer, nicht einmal an das *ἀντιλέγειν* 1 9 (Hdrch., Wies.), sondern an die *ματαιολόγοι* 1 10 (Krk.), die allein im Zusammenhange als Vertreter einer entgegengesetzten Lehrweise erscheinen. Auf sie allein passt auch das *ἐντραπῇ* (I Kor 4 14. II Th 3 14), da unmöglich der Nichtchrist dadurch beschämt werden kann, dass er an der Lehrweise christlicher Lehrer, um die er sich überhaupt nicht bekümmert, nichts auszusetzen findet, wohl aber der Vertreter einer neumodischen Lehrweise, die ja ihre Berechtigung allein darauf gründen könnte, dass die der bisherigen christlichen Lehrer eine unzureichende und mangelhafte sei, während er mit seinem Anspruch, eine bessere einzuführen, beschämt dasteht, wenn er gegen die bisherige schlechterdings nichts aufzubringen weiss: *μηδὲν ἔχων* (vgl. II Kor 6 10; doch hier mit folgendem Infin., wie Eph 4 28) *λέγειν περὶ ἡμῶν φαῦλον* (vgl. Röm 9 11. II Kor 5 10). Nur so passt auch das *περὶ ἡμῶν* (gegen Hfm.), da das Urteil des Nichtchristen sich immer nur auf Titus beziehen könnte, von dessen Lehrweise vorher die Rede war, während hier an solche gedacht ist, die mit ihrer neuen Lehrweise nicht dem Titus speziell, auch nicht dem Titus und Paulus allein (Wies.), sondern allen, die in der apostolischen Weise lehren (Krk.), gegenübertreten.

V. 9 f. *δούλους ἰδίοις δεσπόταις ὑποτάσσεσθαι*) hängt natürlich auch von *παρακάλει* (V. 6), nicht von *λάλει* V. 1 (Hdrch., Mtth.) ab. Von dem Verhältnis der *δοῦλοι* und *δεσπόται* handelte auch I Tim 6 1 f.; hier wird, wie V. 5, die spezifische Zugehörigkeit durch *ἰδίοις* noch ausdrücklich betont, um die daraus folgende Gehorsamspflicht einzuschärfen. — *ἐν πᾶσιν*) steht auch I Tim 3 11. II Tim 2 7. 4 5 nach, und gehört schon darum, aber auch nach Analogie von Eph 5 24. Kol 3 20. 22 zu *ὑποτάσσεσθαι* (Hfm., Hltzm.), wo man irgend eine Näherbestimmung der selbstverständlichen Gehorsamspflicht erwartet, und wo die Betonung ihrer Allseitigkeit die naheliegende und wirklich bedeutungsvolle Beziehung auch auf das, was ihnen schwer werden will, involviert. Dagegen bedarf das *εὐαρέστους εἶναι* (vgl. Röm 12 1 f. II Kor 5 9. Phl 4 18, nur dass es hier durch den Kontext seine Beziehung auf die menschlichen Herren bekommt), womit man es gewöhnlich verbindet, einer solchen Näherbestimmung nicht, da es sich ohnehin auf das Gesamtverhalten bezieht, das nicht bloss auf die Leistung des Pflichtmässigen, sondern auf die Erwerbung des Wohlgefallens des Herrn gerichtet sein soll. Allerdings gehört dazu in engerem Sinne (vgl. Hfm. gegen Hth.), dass der Gehorsam ohne Widerrede (*μὴ*

ἀντιλέγοντας, vgl. 1 9), also gern und willig geleistet wird; wenn auch natürlich dies nur eine konkrete Veranschaulichung eines wohlgefälligen Verhaltens ist. Ebenso wird dann V. **10** der Warnung vor jeder Veruntreuung (*μὴ νοσφιζομένους*, nur noch Act 5 2 f.) speziell entgegengestellt (*ἀλλά*) die Beweisung der Treue (vgl. I Tim 5 12), wenn dieselbe auch ausdrücklich als jede Art derselben einschliessend (*πᾶσαν*, vgl. zu I Tim 2 2) und als eine in guter Weise bewiesene, also nach Umfang und Art vollkommene charakterisiert wird: *πίστιν ἐνδεικνυμένους* (vgl. I Tim 1 16) *ἀγαθήν* (vgl. zu V. 5). Da es sich auch hier um eine der natürlichen Lebensordnungen handelt, an welcher sich die heilsame Wirkung der neuen christlichen Lehre zunächst erproben und auch den Nichtchristen eindrücklich werden musste, fügt der Apostel, ähnlich wie V. 5, nur in positiver Wendung hinzu: *ἵνα τὴν διδασκαλίαν τὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ κοσμῶσιν*. Gemeint ist nicht das Wort Gottes oder das Evangelium selbst (de W., Hth.), sondern das, was Gott (nicht Christus, Calv., Wlf.), der sich im Evangelium als unser Erretter offenbart (vgl. 1 3), als die rechte Weise unseres Verhaltens uns lehrt (*διδασκαλία* im objektiven Sinne, wie 1 9. 2 1). Das *κοσμεῖν* (vgl. I Tim 2 9), hier in übertragenem Sinne, bezeichnet den der Lehre entsprechenden guten Wandel als einen Schmuck, der dieselbe in das beste Licht setzt, so schön als möglich erscheinen lässt, weshalb auch das *ἐν πᾶσιν* wohl besser maskulinisch genommen wird (Hdrch., Hfm., Hltzm., Krk.: *bei allen*, in aller Augen), als neutrisch, wie V. 9 (so gew.)*).

V. **11—15.** Dogmatische Begründung dieser Vorschriften. Dass das folgende *σωτήριος* an die Bezeichnung Gottes als *σωτήρ* V. 10 anknüpft, fordert keineswegs eine engere Beziehung der Begründung (*γάρ*) auf diesen Vers (Hdrch., Mtth., Wies., Mllr.) oder auf die Ermahnung an die Sklaven (Chrys., Theod., Est., Schlrm.); vielmehr will der Apostel dem Titus zeigen, wie alle diese Vorschriften wirklich das sind, was der gesunden Lehre geziemt (V. 1, vgl. Krk.), sofern die Heilswahrheit, die sie verkündigt, durchweg sittliche Tendenz und Wirkung hat. Echt paulinisch aber wird der wesentliche Inhalt derselben bezeichnet als eine Erscheinung der Gnade Gottes (*ἐπεφάνη ἡ χάρις τοῦ θεοῦ*). Es ist die Gnade Gottes (vgl. I Kor 15 10. II Kor 6 1), die ihrer Natur nach unsichtbar ist, damit nur als eine sichtbar erscheinende, erfahrungsmässig wahr-

*) ADEP und die Lat. haben V. 9 fälschlich das *ιδιοις* hinter *δεσποταις*. Das *μηδε* V. 10 statt *μη* (WH. a. R. nach DFG) ist zu unzureichend bezeugt. Das *πασαν* hat die Rcpt. (KL) nach *πιστιν*, das in ℵ 17 ganz fehlt. Das hätte aber nur einen Sinn, wenn man mit 17 statt *αγαθην*: *αγαπην* liest (WH. a. R.). Das *την* nach *διδασκαλιαν* fehlt in der Rcpt. (KLP), in der auch *ημων* in *υμων* verschrieben ohne Zeugen.

nehmbare und dadurch eben sittlich wirksame gedacht. Bei dieser sichtbaren Erscheinung ist aber nicht speziell an die Menschwerdung Christi (Theod., Oec., Hier., Mck.), oder gar an den Pfingsttag und den folgenden Aposteldienst (Lill.), sondern an die gesamte geschichtliche Erscheinung und das Erlösungswerk Christi zu denken. Das artikellose *σωτήριος* (nur hier; doch vgl. *τὸ σωτήριον* Eph 6 17) kann nur übersetzt werden: *als heilbringende* (de W., Oost., Krk.). Dass in dem folgenden *παιδευουσα* erst das kontextmässige Hauptmoment liegt (Wies., Hth., Hltzm.), spricht durchaus nicht gegen diese Erklärung, da die Errettung, welche die göttliche Gnade bringt, hier nicht durch die im Tode Christi erworbene Sündenvergebung, sondern, wie z. B. Eph 2 5, durch die Bewirkung eines neuen Lebens vermittelt gedacht ist, in V. 12 also nur die Exposition der hier gemeinten Wirkung der Gnade folgt (vgl. Plitt)*). — *πᾶσιν ἀνθρώποις*) gehört natürlich nicht, auch nicht zugleich (Mtth.), zu *ἐπεφάνη* (Hdrch.), sondern zu *σωτήριος*. Von einem Widerspruch mit der paulinischen Erwählungslehre (Hltzm.) kann dabei nicht die Rede sein, da es sich hier um die Heilsabsicht bei der Erscheinung der göttlichen Gnade in Christo handelt, die auch bei Paulus überall eine universelle ist (vgl. zu I Tim 2 4). Gewiss aber wird ihre Universalität hier nicht hervorgehoben, um die V. 5. 10 empfohlene Rücksichtnahme auf die Nichtchristen dadurch zu motivieren (Hfm.), sondern um anzudeuten, dass eben darum kein Geschlecht, Alter und Stand von der auf die Erscheinung dieser Gnade gegründeten Ermahnung (V. 1 bis 10) ausgeschlossen werden darf. — V. **12.** *παιδεύουσα ἡμᾶς*) schliesst sich an das einfache *ἐπεφάνη* immer ungeschickt an, da die Gnade Gottes keineswegs „in der Art erschienen ist, dass sie uns erzieht“ (Hfm.); vielmehr begründet der Partizipialsatz, inwiefern sie als eine heilsame erschienen ist: *indem sie uns erzieht* (Krk.). Wie die Gnade diese erziehende Wirkung ausübt, ist hier nicht angedeutet (vgl. aber zu 3 5), jedenfalls ist aber jede strafende Zurechtweisung in Tat und Wort (wie I Tim 1 20. II Tim 2 25) schon durch den Begriff der Gnade ausgeschlossen (gegen Hth., Hfm.), und nur der positive Begriff einer durch innere Einwirkung sich vollziehenden Hinleitung zu dem intendierten Ziele christlich-sittlicher Voll-

*) Dass dem Apostel das Bild der Sonne vorschwebe (Hdrch., Wies., Oost., Hfm., Plitt, nach Lk 1 79), ist bei dem häufigen Gebrauch von *ἐπιφάνεια* (vgl. I Tim 6 14) in unseren Briefen um so unwahrscheinlicher, als im Folgenden nichts an dies Bild anknüpft. Der Artikel (Rcpt. nach EKLP) vor *σωτηριος* ist nach entscheidenden Zeugen zu streichen. Daher kann sich dasselbe nicht adjektivisch an *ἡ χάρις* anschliessen (Hth., Hltzm., Plitt), worauf doch auch, da es nun einmal Adjektiv ist, die Fassung als Apposition (Hfm.) herauskommt.

kommenheit festzuhalten (vgl. die *παιδεία* II Tim 3 16). Dieses Ziel bezeichnet der Absichtssatz mit *ἵνα*, das also keineswegs Umschreibung eines Infinitivsatzes ist (vgl. Wies., Plitt, Hltzm. gegen de W., Hth., Hfm.). Da dasselbe aber an sündhaften Menschen verwirklicht werden soll, so beweist es keineswegs für die Eintragung des Moments strafender Zurechtweisung in das *παιδεύειν* (gegen Hth.), wenn dieses Ziel zunächst erreicht werden soll durch eine Verleugnung (*ἀρνησάμενοι*), d. h. durch ein tatsächliches Verhalten, in welchem von dem ursprünglichen sündhaften Wesen nichts mehr zum Vorschein kommt (vgl. II Tim 3 5). Dieses nun wird im Gegensatz zu dem christlichen Grundwesen der *εὐσέβεια* (1 1), nicht speziell zum Götzendienst (Chrys., Theoph.), zunächst charakterisiert als Gottlosigkeit (*τὴν ἀσέβειαν*, vgl. Röm 1 18) und sodann durch die weltlichen Begierden (*τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας*). Vgl. I Tim 6 9. II Tim 3 6. 4 3. Gemeint sind aber der Wortbildung gemäss mit dem in diesem Sinne nur hier vorkommenden *κοσμικάς* (vgl. *νεωτερικάς* II Tim 2 22) nicht die auf die ungöttliche Welt gerichteten Begierden (Wies., Hfm.), sondern die der gottentfremdeten Welt entstammenden, ihr angehörenden (Hth., Mllr.), am wenigsten beides zusammen (Plitt, Krk.). Im Gegensatz dazu beginnt die Charakteristik des christlichen Lebensideals mit *σωφρόνως* (*ἅπ. λεγ.*), entsprechend dem *σώφρονα* 1 8, dem sich, wie dort *δίκαιον*, hier *καὶ δικαίως* (vgl. I Th 2 10. I Kor 15 34) anreiht, um dann, entsprechend dem *ὅσιον* 1 8, in dem den Gegensatz zur *εὐσέβεια* abschliessenden *εὐσεβῶς ζήσωμεν* (vgl. II Tim 3 12) zu gipfeln. Die Sucht, hier das Schema für eine Einteilung der christlichen Pflichten zu finden (Hdrch.: Selbst-, Sozial- und Religionspflichten, vgl. noch Hfm., Krk.), hat nur zu einer Verkennung und falschen Umgrenzung der drei das ganze Leben umfassenden Begriffe geführt. — *ἐν τῷ νῦν αἰῶνι*) vgl. I Tim 6 17, wird hinzugefügt zur Überleitung auf das Folgende, wonach dem Christenleben der Ausblick auf eine Zukunft, die über die gegenwärtige Weltzeit hinausliegt, charakteristisch ist. — V. **13** f. *προσδεχόμενοι*) heisst hier nicht: aufnehmen, wie Röm 16 2. Phl 2 29 (Mtth.), sondern, wie Act 23 21. Lk 2 25. 38 und häufig auch in der Profangräzität (vgl. Herod. 1, 89. 3, 146), aber sonst nicht bei Paulus: erwarten. Diese Erwartung gehört also nach der göttlichen Absicht notwendig mit zu einem ihm wohlgefälligen Leben; sie ist nicht etwa bloss ein Schmuck und ein Gut, sondern eine Pflicht und ein Wesensbestandteil desselben. — *τὴν μακαρίαν ἐλπίδα*) das Prädikat der Seligkeit, d. h. der vollsten inneren Befriedigung (vgl. I Tim 1 11) eignet der Hoffnung eigentlich nur im subjektiven Sinne, sofern das Hoffen ein mit solchem Gefühl der Seligkeit verbundenes ist, wird hier aber auch bei *ἐλπίς* hinzugefügt, wo dasselbe nicht das Hoffen, sondern nach

bekannter Metonymie das Gehoffte bezeichnet (wie Röm 8 24. Gal 5 5). Trotzdem ist es ungenau, wenn die Ausleger insgesamt (vgl. noch Krk.) es im Sinne von: beseligend nehmen, was es nicht heisst; es kann immer nur ausdrücken, dass der gehoffte Gegenstand, um den es sich handelt, ein mit vollster Glückseligkeit erhoffter sei*). — καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης) Dass dieses epexegetisch zu fassen sei (so die meisten), wird nicht dadurch gefordert, dass ἐλπίδα und ἐπιφάνειαν unter einen Artikel zusammengefasst werden (vgl. de W.), was sich ausreichend dadurch erklärt, dass die gehoffte Teilnahme an der Herrlichkeit Christi (vgl. II Tim 2 10) der Natur der Sache nach erst bei und mit dem Sichtbarwerden dieser Herrlichkeit (vgl. zu I Tim 6 14) eintreten kann, beide also nur einen gemeinsamen Gegenstand der Christenerwartung bilden (Krk.). Da eben auf diesem Sichtbarwerden der Nachdruck liegt, vermisst de W. mit Unrecht hier den paulinischen Terminus der Parusie. — τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ) gehört zusammen als Bezeichnung Christi, dessen Herrlichkeit bei seiner Parusie sichtbar wird (Chrys., Theod. u. viele, auch Hfm., Sod., Krk.). Dafür spricht der ganze Zusammenhang, in welchem die Erwartung einer Erscheinung der Herrlichkeit Gottes selbst etwas durchaus Fremdartiges wäre, das Fehlen des Artikels vor σωτῆρος ἡμῶν und endlich, dass sich nur so das sonst im NT. nie vorkommende ὁ μέγας θεός erklärt. Eben weil Christus durch sein Sichtbarwerden in göttlicher Herrlichkeit an Grösse und Erhabenheit Gott gleich erscheint, ist er μέγας θεός, wie er σωτὴρ ἡμῶν ist, weil er bei seiner Wiederkunft uns an seiner Herrlichkeit Anteil gibt und uns damit definitiv vom Verderben errettet; und beides wird hervorgehoben, um anzudeuten, wie seine ἐπιφάνεια das vermittelt, worauf die ἐπιφάνεια der χάρις τοῦ θεοῦ als einer σωτήριος V. 11 abzielte. Nur von dem Vorurteil geleitet, dass Christus nie direkt als θεός bezeichnet werde (vgl. dagegen zu Röm 9 5), hat man hier die Erscheinung der Herrlichkeit Gottes selbst und Christi als unseres Erretters unterschieden gefunden (Ambr., Ersm., Hth., Küb., Lill.), was, selbst wenn es sprachlich möglich wäre, jedenfalls durch Voranstellung von Χριστ. Ἰησ. unmissverständ-

*) Ebendarum kann μακαρίαν garnicht zugleich zu ἐπιφάνειαν gehören, wie Hfm. will, der auch hier wieder einmal (vgl. zu 1 14) das Adjekt. zu beiden Substantiven zieht, obwohl er dadurch genötigt wird, der ἐπιφάνεια das Sehen Christi in seiner Herrlichkeit zu substituieren, und ebenso mit de W. den folgenden Genit., obwohl er selbst zugeben muss, dass dann letzterer bei beiden in ganz verschiedener Beziehung stände. Denn dass dieser grobe Sprachschnitzer möglich sei, kann dadurch nicht erwiesen werden, dass Hfm. einige andere Stellen (Röm 15 4. I Pt 1 2. II Pt 3 18) ebenso verkehrt erklärt.

lich angedeutet sein würde, weshalb man die Erklärung auch nicht mit Beng., Hdrch., Flatt, Mtth., Hltzm. zweifelhaft lassen darf. — V. 14. ὅς) auch dieser sich ausschliesslich an *Χριστ. Ἰησ.* anschliessende Relativsatz, welcher zeigt, wie Christus das Äusserste getan habe, um die V. 12f. ausgedrückte göttliche Absicht zu verwirklichen (Krk.), macht es ganz unwahrscheinlich, dass der Ausdruck *τοῦ — Ἰησοῦ* zwei verschiedene Subjekte umfassen sollte. — *ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν*) vgl. I Tim 2 6, geht nach Gal 1 4 ohne Frage auf die Selbsthingabe Christi in den Erlösungstod, den er zu unserem Besten (vgl. Röm 5 6. 8. 8 32. I Kor 1 13. Gal 2 20) starb, um uns von der Schuld und Strafe der Sünde zu befreien. — *ἵνα*) ist keineswegs die Exposition des *ὑπὲρ ἡμῶν*, da die schuldtilgende Wirkung mit dem Tode Christi an sich gegeben ist, hier aber die Absicht genannt wird, welche durch diesen zu unserem Besten erlittenen Erlösungstod erst erreicht werden soll (Wies., Hfm.). Vgl. II Kor 5 14f. — *λυτρώσηται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας*) Die *ἀνομία* (Röm 6 19. II Kor 6 14), d. h. das der göttlichen Ordnung widerstreitende Wesen in jeder Erscheinungsform (*πάσης*, wie V. 10) ist als eine Macht gedacht, die uns gefangen hält*). — *καὶ καθαρίσῃ*) wie II Kor 7 1, von der sittlichen Reinigung, in welcher alles sündhafte Wesen tatsächlich abgetan wird. — *ἑαυτῷ*) sich selbst zum Dienst und Eigentum, vgl. Röm 14 7. — *λαὸν περιούσιον*) vgl. Ex 19 5. Ein ihm eigentümlich gehöriges Volk wollte er für sich zum Eigentum haben, und konnte es doch nur, wenn er, da sündige Menschen ihm, dem Heiligen, nicht angehören und dienen können, ein solches sich reinigte, indem er Menschen von der Herrschaft der Sünde befreite. Es erhellt daraus, dass es unrichtig ist, *ἡμᾶς* zu ergänzen und *λαὸν περιούσ.* als Objektsprädikat zu nehmen (vgl. Hth., Hfm. gegen de W., Wies.). — *ζηλωτὴν καλῶν ἔργων*) vgl. V. 7, bezeichnet positiv die Beschaffenheit, welche ein ihm angehöriges Volk haben musste, da nur in dem eifrigen Bemühen um das Gutestun (*ζηλωτής*, wie I Kor 14 12. Gal 1 14) Christo in Wahr-

*) Während sonst bei Paulus *ἀπολύτρωσις* von der Loskaufung aus der Schuldhaft steht, ist hier das Simplex, wie I Pt 1 18, von der Loskaufung aus der Sündenknechtschaft (gegen Calov, der an die Satisfaktion denkt, wie Krk. an die Schuldbefreiung und Flatt gar an beides) gebraucht, sodass die Selbsthingabe behufs unserer Schuldbefreiung als das Lösegeld gedacht ist, ohne welches dieselbe nicht erfolgen könnte. Inwiefern es aber für diesen Zweck eines solchen Lösegeldes bedurfte, und inwiefern der Erlösungstod Christi die Ketten bricht, mit welchen uns die *ἀνομία* gebunden hält, dass wir ihr dienen müssen, ist hier nicht näher angedeutet. — Lies V. 13 nach ℵFG cop. (Tsch.) *χριστου ιησου* gegen die Rcpt. (Lchm., WH. a. R.) *ιησου χριστου*. Kn. ist geneigt, 2 11—14 als Abschnitt eines formulierten hymnischen Bekenntnisses anzusehen.

heit gedient wird. Verkündigt die gesunde Lehre, dass Christus für diesen Zweck die erlösende Selbsthingabe nicht gescheut habe, so ist auch von dieser Seite her der Beweis erbracht, dass nur ein stetes Mahnen zur Verwirklichung dieses Zweckes der gesunden Lehre entsprechen kann (V. 1). — V. **15.** *ταῦτα λάλει*) weist ausdrücklich auf V. 1 zurück und hebt nochmals hervor, dass solche Vorschriften, wie V. 1—10, und zwar mit solcher Begründung wie V. 11—14 den Inhalt seines Redens bilden müssen. Schon de W. bemerkt aber mit Recht, dass *ταῦτα* nicht mehr zu *καὶ παρακάλει* (vgl. V. 6) *καὶ ἔλεγχε* (vgl. II Tim 4 2) gehört: denn diese beiden Stücke stehen dem *λάλει* nicht parallel (Hdrch., Mtth.: die theoretische, paränetisch-praktische und polemische Seite des evang. Vortrages, vgl. Hth., Hfm.), sondern besagen im Anschluss an das Vorige nur, dass sein Ermahnen und Zurechtweisen durch den angegebenen Inhalt alles seines Redens seine nähere Bestimmung erhalten soll: *und so ermahne* etc. Daher gehört auch *μετὰ πάσης ἐπιταγῆς* (vgl. I Kor 7 6. II Kor 8 8) nicht zu allen drei Imperativen (Hfm.), sondern nur zu den beiden letzten und besagt, dass beides mit der diktatorischen Bestimmtheit eines Befehles, welche bei jedem Mahn- und Rügewort zum Ausdruck kommt (*πάσης* also ganz wie V. 14: *mit jeder Art von Anbefehlen,* nicht: mit der Art eines schlechthinnigen Befehls, Hfm., oder: mit vollem, ganzem Befehl, Hth.), geschehen soll. Daher schliesst sich treffend hieran die Mahnung, die Autorität dieses seines Befehles von keinem verachten zu lassen: *μηδείς σου περιφρονείτω.* Der Ausdruck nur hier; zur Sache vgl. I Tim 4 12. Der Gedanke, dass er sich danach betragen solle, dass ihm dies nicht begegne (Flatt, Mck., Mtth.), liegt fern; höchstens liegt im Zusammenhange, dass es ihm nicht begegnen wird, wenn all sein Ermahnen und Zurechtweisen in diktatorischer Form auftritt. Vgl. Hfm.

Kap. III.

Tit 3 1—7 haben wir nach Hss. wieder ein Stück des echten Paulusschreibens, während V. 8—11 vom Bearbeiter eingefügt ist.

V. **1—7.** Vom Verhalten gegen die Nichtchristen. — Der Apostel geht von dem, was Titus den einzelnen Geschlechtern, Lebensaltern und Ständen insbesondere sagen soll, zu dem über, was allen Christen in gleicher Weise einzuschärfen not tut. — *ὑπομίμνησκε αὐτούς*) wie II Tim 2 14, setzt voraus, dass sie mit diesen Pflichten bekannt sind, ohne dass der Verf. deshalb an Röm 13 denken darf (de W.). Es ent-

spricht ganz den die natürlichen Lebensordnungen mit ihrem Pflichtenkreise wahrenden Ermahnungen in 2 1—10, dass bei der Ausdehnung derselben auf das Verhältnis zu den Nichtchristen vor allem der auch hier gegebenen Unterordnungsverhältnisse gedacht und hervorgehoben wird, dass die aus ihnen sich ergebenden Pflichten keine neuen, sondern den Lesern wohlbekannte sind. — *ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις*) vgl. Lk 12 11. Gemeint sind menschliche Herrschermächte (vgl. Röm 8 38) und solche, die irgendwie mit obrigkeitlicher Vollmacht ausgestattet sind (vgl. Röm 13 1). Die Unterordnung unter sie (*ὑποτάσσεσθαι*, wie 2 5. 9) zeigt sich im Gehorsam (*πειθαρχεῖν*, nur noch bei Lk, vgl. Act 5 29. 32) und in der Dienstbereitschaft. Das *πειθαρχεῖν* absolut zu nehmen im Sinne von: den Vorgesetzten gehorchen (de W., Wies.), entspricht dem NTlichen Sprachgebrauch nicht (vgl. Act 27 21) und verbietet sich schon dadurch, dass das *πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν* (vgl. 1 16) *ἑτοίμους εἶναι* (vgl. I Pt 3 15; doch auch II Kor 9 5) notwendig durch die Dative *ἀρχ. κ. ἐξουσ.* seine nähere Bestimmung erhält (vgl. Hth., Hfm., Sod., Kn., Krk.), was Hltzm., Küb. vergeblich leugnen. Es ist dabei, wie Röm 13 3, vorausgesetzt, dass es der Obrigkeit um das *ἔργον ἀγαθόν* zu tun ist, ohne dass damit angedeutet sein soll, wie der Gehorsam gegen sie an dieser Voraussetzung seine Schranke hat (Theod., Hdrch., Mck., Hth.), da hier ja von Gehorsam überhaupt nicht mehr die Rede, sondern davon, dass man selbst da, wo die Obrigkeit nicht gerade befiehlt oder zu befehlen hat, bereit sein soll, ihr in bezug auf jedes gute Werk, das sie ausgerichtet haben will, zu Hilfe zu kommen (Krk.). — V. **2.** *μηδένα βλασφημεῖν*) vgl. I Tim 1 20. Es geht natürlich nicht (Olsh.), auch nicht besonders (de W.), auf obrigkeitliche Personen, sondern ist ganz allgemein zu fassen, nur liegt es in der Natur der Sache, dass nur Nichtchristen gegenüber es der Erinnerung bedarf, wie das Christentum alles Lästern verbietet. Dass dabei an eine Vergeltung ihres Lästerns gedacht sei (vgl. Krk.), nimmt Hfm. ebenso willkürlich an, wie, dass hier zunächst den Christen verboten werde, auch unter sich den Nichtchristen die Ehre abzusprechen, die ihnen doch von Gottes wegen gebührte. Es handelt sich, wie im ganzen Verse, um den geselligen Verkehr mit ihnen, ohne dass dadurch irgend eine Tautologie mit dem *ἀμάχους εἶναι* entstände, das hier wie I Tim 3 3 mit *ἐπιεικεῖς* verbunden ist, da ja das Vermeiden alles Streites durch Billigkeit und Milde, die keine Ansprüche macht, weit über das Verbot des Lästerns hinausgeht. — *πᾶσαν ἐνδεικνυμένους* (vgl. 2 10) *πραΰτητα*) vgl. II Tim 2 25. Die Beweisung jeder Art von Sanftmut wird natürlich da besonders zur Pflicht werden, wo man bald in dieser, bald in jener Weise die Unbill der anderen zu erfahren hat, und schon darum geht

das *πρὸς πάντας ἀνθρώπους* (vgl. I Tim 2 1. 4) vorzugsweise auf die den Christen feindlich Gesinnten, also die Nichtchristen *). — V. 3. *ἦμεν γάρ ποτε καὶ ἡμεῖς*) nämlich in unserem vorchristlichen Zustande (vgl. Gal 1 13. 23). Die Erinnerung daran, dass wir einst nicht besser gewesen sind als sie, motiviert schon an sich (Chrys.), und nicht erst in Verbindung mit dem Folgenden (Hth.), die Ermahnung zum rechten Verhalten gegen die Nichtchristen (V. 2), (freilich nicht zugleich V. 1, wie Hfm. will), sofern dieser Gedanke vom Lästern derselben und von dem Sicherzürnen über ihre Bösartigkeit abhalten muss **). — *ἀνόητοι*) vgl. zu I Tim 6 9, bezeichnet die Unverständigkeit, d. h. den Mangel an rechter Einsicht, wobei man weder die Beziehung auf die Gotteserkenntnis (Wies.), noch die auf das Wissen von dem, was recht ist (Hfm.), einseitig hervorheben darf, da für Paulus beides garnicht getrennt ist, geschweige irgend eine andere bestimmte Beziehung (Mtth.: über unsere wahre Bestimmung verblendet) geltend machen. Das Eigentümliche ist nur, dass der Ausdruck auf die Verderbnis oder Verdunkelung des *νοῦς* als des Organs für alle Erkenntnis göttlichen Wesens und Willens hindeutet (vgl. zu 1 15), wie *ἀπειθεῖς* (vgl. zu 1 16) auf den prinzipiellen Ungehorsam, der selbst da, wo er das Gottgewollte erkennt, es nicht tun will (vgl. Krk.).

---

*) Das *και* nach *αρχαις* V. 1 (Rcpt. nach KLP) muss gegen alle Editoren festgehalten werden, da es leicht nach -AIC und vor E durch Schreibeversehen ausfiel, und das *εξουσιαις* als appositionelle Erklärung von *αρχαις* eine irgend natürliche Erklärung nicht zulässt. Die Reflexion darauf, dass die Christen einer heidnischen Obrigkeit gegenüber diese Pflicht leicht vergessen konnten (Wies., Hth.), dass die Juden, deren es in Kreta so viele gab (Hier.), oder dass die erst seit einem Jahrh. der römischen Herrschaft unterworfenen Kreter zur Empörung geneigt waren (Mtth., Hfm. nach Polyb. VI, 46, 6, vgl. Lill., Krk.), ist ganz ungehörig, da ja auch an die V. 2 hervorgehobenen viel umfassenderen Pflichten erinnert werden soll. Auch dies motiviert Hfm. ebenso ungehörig dadurch, dass der Apostel Gefahr sah, die Christen möchten über ihrer Gemeinschaft unter sich, in die sie sich dann sektenartig abschlossen, die übrige Welt nur mit feindlichen Augen ansehen; es handelt sich auch hier nur um eine Erinnerung daran, dass die Christenpflicht der Sanftmut und Friedfertigkeit niemanden ausschliesse, wie sie doch wohl überall not tut. — Mit ACP ist V. 2 *πραυτητα* statt *πραοτητα* (Rcpt.) zu schreiben.

**) Völlig unberechtigt schliesst Wies. aus dieser Erinnerung auf einen falschen Dünkel der Kretensischen Christen, der sie hochmütig auf die Nichtchristen herabsehen liess und ihnen keine Liebe zu schulden glaubte. Nach Hltzm. vergisst der heidenchristliche Verf. fast, dass er aus der Person eines geborenen Juden spricht. Aber Paulus hat doch auch Röm 2 stark genug betont, dass es um die Juden im Grunde nicht besser bestellt war als um die Heiden (vgl. auch Eph 2 3). Nach Kn. ist 3 3—7 vielleicht ein Stück eines hymnischen Gemeindebekenntnisses.

Ganz verkehrt bezieht es Hdrch. auf den Ungehorsam gegen die Obrigkeit. Während πλανώμενοι (vgl. II Tim 3₁₃) das Irren auf verkehrten Wegen bezeichnet, das die Folge des ἀνόητοι ist, was Wies., Hth. vergeblich leugnen, ist δουλεύοντες (vgl. Röm 6₆) ἐπιθυμίαις (2₁₂) καὶ ἡδοναῖς (vgl. Jak 4₁. ₃) ποικίλαις (II Tim 3₆), d. h. das knechtische Dahingegebensein an „ein buntes Getriebe von Begierden, die befriedigt, und von Lüsten, die gebüsst sein wollen", die Folge des ἀπειθεῖς (Hfm., Hltzm.). Wenn dann noch ausdrücklich auf die Sünden der Lieblosigkeit hingewiesen wird, welche freilich die natürliche Kehrseite eines Hingegebenseins an die Knechtschaft der Eigenheit mit ihren Lüsten sind, so liegt der Gedanke nahe, dass die Erinnerung an diese Vergangenheit uns von selbst sagen muss, dass gegenwärtig überall und im Verhältnis zu allen sich nur das Gegenteil davon (V. 2) zeigen darf. Es wird aber ausdrücklich betont, dass es sich nicht um einzelne Erweisungen solcher Lieblosigkeit handelt, sondern um eine Lebensführung in Bosheit, welche Übles gegen den Nächsten sinnt (ἐν κακίᾳ, vgl. Röm 1₂₉), und in Neid (καὶ φθόνῳ, vgl. I Tim 6₄), der ihm nichts Gutes gönnt (διάγοντες, vgl. I Tim 2₂, wonach βίον zu ergänzen). Vgl. Krk. Schliesslich entspricht dem daraus entspringenden hassens- und verabscheuungswürdigen Wesen (στυγητοί, ἅπ. λεγ.) das gegenseitige Hassen (μισοῦντες ἀλλήλους) als der äusserste Gegensatz dessen, was die Christenliebe verlangt. Zu μισεῖν vgl. Röm 7₁₅. 9₁₃, zu ἀλλήλους vgl. Röm 12₁₀. 13₈. 14₁₃ und öfter.

V. 4ff. gibt nun in herrlicher Ausführung zu bedenken, dass, wenn wir jetzt nicht mehr sind, was wir einst waren, wir dies doch in keiner Weise uns selbst zu verdanken, also keinerlei Anlass haben, auf die, welche es noch sind, hochmütig oder gar feindselig herabzublicken, vielmehr nur durch unverdiente Barmherzigkeit andere geworden sind und den höchsten Antrieb haben zu einem dem entsprechenden Verhalten gegen die Nichtchristen (Krk.). So wird, wenn auch der nächste Anlass zu der Ausführung V. 4—7 ein anderer ist, zuletzt doch auch hier wieder die sittliche Ermahnung auf ihre tiefsten Motive in der evangelischen Heilserfahrung zurückgeführt (vgl. 2₁₁—₁₄). — ὅτε δέ) vgl. Gal 1₁₅. 4₄. War in V. 3 die Vergangenheit unsrerseits als eine Zeit des Neides und Hasses charakterisiert, so ist die Gegenwart die Zeit der neidlos gebenden Güte (ἡ χρηστότης, vgl. II Kor 6₆. Gal 5₂₂) und der dem Menschen als solchem zugewandten Menschenfreundlichkeit (καὶ ἡ φιλανθρωπία, vgl. Act 28₂) Gottes. Eben darin liegt der von de W. vermisste Grund, weshalb nicht wie 2₁₁ von der Erscheinung (ἐπεφάνη) der Gnade Gottes die Rede ist, sondern von Eigenschaften, wie sie zunächst bei Menschen vorkommen, weshalb auch χρηστότης im Unterschiede von φιλανθρ. nicht etwa die

Güte gegen die Geschöpfe überhaupt bezeichnet (Hfm.), wogegen schon Röm 2 4. 11 22 entscheidet. Vielmehr wird durch die Trennung des Genitivs von den beiden Substantiven sehr nachdrücklich hervorgehoben, wie es sich zunächst um die Erscheinung dieser der Welt bis dahin noch gänzlich unbekannten Eigenschaften handelt, und dann erst hinzugefügt, wie sie nicht an irgend einem Menschen, sondern an Gott, unserem Erretter (*τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ*, vgl. 1 3), zur Erscheinung kamen, natürlich in der Sendung Christi und dem von ihm vollbrachten Erlösungswerke, nicht in der Verkündigung des Evangeliums (Lill.). Von einer Hervorhebung der Verdienstlosigkeit des Heils (Wies.) kann also noch so wenig die Rede sein, wie von einem Vorbilde für das V. 2 verlangte Verhalten (Hth.), das dort ja ganz anders charakterisiert ist. Vielmehr handelt es sich jetzt erst um die Charakteristik der Zeit, in welcher Gott durch die an uns vollzogene Umwandlung (vgl. dazu das *σωτήριος* 2 11) kraft seiner Güte und Menschenfreundlichkeit unser Erretter geworden ist (vgl. Hfm.). Eben darum muss auch hier der Vordersatz geschlossen und darf nicht bis *αὐτοῦ ἔλεος* (Luther, Flatt) fortgesetzt werden. — V. 5. Nun erst tritt durch die Voranstellung der beiden präpositionellen Bestimmungen mit höchstem Nachdruck die Ausführung darüber ein, wie die uns zu teil gewordene Errettung eine völlig unverdiente war. Es ist daher das echt paulinische *οὐκ ἐξ ἔργων* (Röm 9 11) hier keineswegs auffällig (de W., Hltzm.), vielmehr durch den Kontext ebenso motiviert, wie die nähere Charakteristik dieser Werke durch *τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς*. Es wird nämlich allerdings zuerst überhaupt verneint, dass unsere Errettung auf Anlass von Werken erfolgt ist (vgl. Eph 2 9), und dann erst näher bestimmend hinzugefügt, welcher Art die Werke hätten sein müssen, durch die allein wir unsere Errettung hätten bewirken können (vgl. Hfm., Hltzm. gegen Hth.). Denn *τῶν ἐν δικ.* bezeichnet nicht Werke, wie wir sie wirklich getan (Mtth.: mit dem Anscheine der Gerechtigkeit produzierte Werke), aber freilich auch nicht Werke, wie sie im Zustande des Gerechtfertigtseins getan werden (Oost.), da von solchen ja vor der Erscheinung der neuen Heilsperiode überhaupt nicht die Rede sein kann, sondern Werke, die im Zustande der *δικαιοσύνη*, d. h. einer vor Gott wohlgefälligen Lebensbeschaffenheit (vgl. II Tim 3 16) getan werden, und von welchen das zu *ἃ ἐποιήσαμεν* (vgl. Röm 10 5. Gal 3 10. 12) hinzugefügte *ἡμεῖς* im Rückblick auf V. 3 klar macht, dass wir sie in unserem ehemaligen Gott missfälligen Zustande nicht getan haben und nicht getan haben können. Vgl. Beng.: Negativa pertinent ad totum sermonem: non fueramus in justitia, non feceramus opera in justitia, non habebamus opera, per quae possemus salvari, und ähnlich schon

Theod. — *ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος*) Der Verneinung jedes Tuns, durch welches wir unsrerseits unsere Errettung hätten herbeiführen können, tritt gegenüber, dass es ausschliesslich seine (bem. das nachdrücklich voranstehende *αὐτοῦ*, wie Röm 3₂₄. Eph 2₁₀) barmherzige Liebesbewegung (*ἔλεος*, vgl. I Tim 1₂) gegenüber unserem V. 3 geschilderten Elend war (vgl. Eph 2₄), in Gemässheit derer (*κατά*, wie Röm 4₁₆. Eph 1₅. ₉) er das Werk der Errettung vollbrachte. — *ἔσωσεν ἡμᾶς*) vgl. I Tim 1₁₅. II Tim 1₉. Subjekt ist natürlich Gott. Obwohl das *ὅτε ἐπεφάνη* V. 4 gewiss nicht vorangehend gedacht ist (Hfm.: nachdem sie erschienen), so ist doch ebenso wenig die Errettung als mit jener Erscheinung zusammenfallend dargestellt (Hth.), sondern die Errettung, welche die einzelnen Christen erfahren haben, als in die durch die Erscheinung der Güte Gottes charakterisierte Zeitepoche fallend gedacht. Obwohl die Errettung selbst erst im letzten Gericht eintritt, wo definitiv über Heil und Verderben entschieden wird (Röm 5₉f., vgl. II Tim 4₁₈), so weiss sich der Christ, nachdem alle Vorbedingungen dafür geschaffen, doch bereits gerettet (Röm 8₂₄. Eph 2₅. ₈, vgl. II Tim 1₉). Um aber diese Errettung noch bestimmter als eine reine Erbarmungstat Gottes zu charakterisieren (Krk.), wird nun das Mittel derselben genannt, das lediglich als etwas uns Widerfahrenes erscheint: *διὰ* (vgl. Röm 3₂₄. 5₁₀) *λουτροῦ παλιγγενεσίας*. Dass hier nicht *λουτροῦ* bildliche Bezeichnung dessen ist, wodurch uns Gott errettet hat, wie ältere Ausleger wollten, weil es artikellos steht, und weil weder ein Bad als Rettungsmittel gedacht sein, noch das, wodurch Gott jene rettende Umwandlung an uns vollzogen hat, irgendwie mit einem Bade verglichen werden kann, wird von den neueren allgemein anerkannt. Es ist vielmehr keine Frage, dass hier die Taufe, wie Röm 6₃ff. Gal 3₂₇f., als das Mittel dieser Umwandlung gedacht und, wie Eph 5₂₆, als ein Bad (nicht: das Bad, wie de W. u. d. m. ungenau übersetzen, vgl. dagegen Hfm.) bezeichnet ist. Inwiefern sie aber dieses Mittel sein kann, sagt der Genit. *παλιγγενεσίας*. Allerdings ist dieser Genit. ein reiner Genit. der Angehörigkeit (unklar Hfm.: ein nach *παλιγγενεσίας* zu benennendes, hiernach wesentlich geeigenschaftetes Bad); doch liegt es im Gedankenzusammenhange, dass damit nicht ein Bad gemeint ist, welches eine *παλιγγ.* versinnbildet (de W.), oder zu ihr verpflichtet (Mtth.), sondern welches sie bewirkt (Wies., Hth., Hfm., Hltzm., Krk.) und insofern zu ihr gehört, als sie ohne dasselbe nicht zu stande kommt. Gemeint ist aber mit dem nur noch Mt 19₂₈ von der Welterneuerung vorkommenden Ausdrucke nicht ein Wiedererstehen (Hfm.), sondern eine Wiedergeburt zu einem neuen, im Verhältnis zu dem früheren (sündigen) Leben, in das wir durch die erste Geburt geboren sind, ganz andersartigen Leben, sodass

das πάλιν keineswegs auf den früheren sündlosen Zustand des Menschen (Hth.), sondern lediglich auf die Wiederholung eines Geburtsaktes, durch welchen Leben entsteht, hinweist (Krk.). — καὶ ἀνακαινώσεως) hängt nicht von διά ab, sodass ein zweites Rettungsmittel genannt wäre (Bng., Flatt, Ew., vgl. Lill.), sondern ist, von λουτροῦ abhängig, eine parallele Näherbestimmung desselben, indem die Wirkung des Bades, welche bildlich als eine Wiedergeburt bezeichnet war, nun bildlos als eine Erneuerung (Röm 12 2) bezeichnet wird, womit allerdings erst positiv gesagt wird, dass das Leben, zu welchem man in der Taufe wiedergeboren ist, ein ganz neues seiner Art nach ist, ein sündenreines im Unterschiede von dem früheren sündhaften. In diesem Sinne mag man sagen, dass der Ausdruck nicht blosse Epexegese zu παλινγ. ist (Hfm. gegen Hth.). — πνεύματος ἁγίου) ist natürlich nicht gen. obj., wie τοῦ νοός Röm 12 2, da es nicht den menschlichen Geist bezeichnet, sofern er durch die Erneuerung heilig wird (Hnr.), sondern den Geist Gottes als heiligen Geist, wie er allein im stande ist, Erneuerung zu bewirken (vgl. Röm 7 6. 15 30. I Th 1 6. II Th 2 13). Es ist zwar weder sachlich (Hfm.) noch sprachlich (Hltzm.) unmöglich, πνεύματος ἁγίου ebenso von παλινγεν. abhängig zu nehmen, wie von ἀνακαιν. (Mtth.), da die Wiedergeburt ebenso wie die Erneuerung durch heiligen Geist bewirkt gedacht sein kann; aber es liegt auch kein Grund vor, den Genit. mit auf παλινγ. zu beziehen, da nur der aktive Begriff der ἀνακαίνωσις die Bezeichnung dessen, von dem diese Tätigkeit ausgeht, fordert, und die Charakteristik des πνεῦμα durch ἅγιον speziell auf die neue Art des Lebens, zu welcher die Erneuerung führt, hinweist. Wir haben hier also die Angabe der grundlegenden Art, wie die göttliche Gnade als errettende ihr Werk der Erziehung zu einem gottwohlgefälligen Leben beginnt (2 11f.), indem sie in der Taufe den heiligen Geist mitteilt (I Kor 12 13) und durch denselben die prinzipielle Erneuerung in uns schafft, welche den Beginn eines sündenreinen Lebens von seinem ersten Anfange an ermöglicht. Da es auf diese allein aber im Zusammenhange ankam, nach dem es sich darum handelt, wie wir aus dem früheren heillosen Zustande (V. 3) errettet sind, erklärt sich ausreichend, warum unsere Errettung nicht auf die durch den Erlösungstod Christi vermittelte Erlösung von Schuld und Strafe, sondern auf die Erbarmungstat Gottes zurückgeführt ist, die wir in der Taufe erlebt haben *).

*) Rcpt. (EKLP) hat die Attraktion ων statt α und liest του αυτου ελεου (KL) statt des Neutr. Eine Gesinnung bezeichnet δικαιοσύνη nicht (gegen de W., Plitt, doch vgl. auch Krk.). Ganz mit Unrecht vermissen Hltzm., Hth. den paulinischen Gegensatz des ἐκ πίστεως, der hier im Kontext völlig unmotiviert wäre, in dem es sich nur um das handelt, was Gott zu unserer Errettung getan hat, nicht aber um

— V. 6. *οὗ*) attrahiert statt *ὅ*, was natürlich auf *πνεύματος* und nicht auf *λουτροῦ* (Calv.) geht, nicht statt *ἐξ* oder *ἀφ' οὗ* (Hdrch.). — *ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς*) bildlicher Ausdruck für die Geistesmitteilung nach Jo 3 1 (Act 2 17), aber nicht in beabsichtigtem Gegensatze zu dem Wasser, das Menschenhand (bei der Taufe) über sie ausgoss (Hfm.), da ein *λουτρόν* eben nicht über einen ausgegossen wird, sondern nur um zu betonen, dass diese vom Geist gewirkte Erneuerung in Gottes Hand das Mittel zu unserer Errettung war, weil er uns den Geist mitgeteilt hat (vgl. I Kor 6 19. II Kor 1 22. Gal 4 6). Da die *ἡμᾶς* natürlich dieselben sind wie V. 5, ist nicht an die Geistesausgiessung am Pfingsttage (Olsh., Lill.) oder an den Geist der ganzen Christenheit zu denken, von dem die Bekehrung der Einzelnen ausgeht (de W.), sondern an die Geistesmitteilung bei dem Akte, durch welchen Gott unsere Errettung bewirkt hat, also bei der Taufe, wie alle neueren anerkennen (vgl. auch Hltzm.). Sie ist reichlich genug geschehen (*πλουσίως*, vgl. I Tim 6 17), um unser altes Wesen völlig zu erneuern (vgl. Hfm., Krk.), und *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν*, da erst das, was Christus seinerseits zu unserer Errettung getan hat, nämlich seine Selbsthingabe in den Erlösungstod (2 13f.), auf Grund dessen wir von der Sündenschuld gereinigt (gerechtfertigt) und Gottes Kinder (durch Adoption) geworden sind, die Mitteilung des Geistes an uns ermöglicht hat. Es wird aber diese Vermittelung Christi, die auch Hltzm. als echt paulinisch anerkennt (vgl. II Kor 3 3), hervorgehoben, um anzudeuten, wie auch die Geistesmitteilung, durch welche das Werk unserer Errettung hinausgeführt ist, auf etwas so ganz anderem beruht, als auf unserem Tun und Verdienen (Krk.). Schon darum kann das *διὰ Ἰησ. Χρ.* nicht von dem Relativsatz abgetrennt und mit *ἔσωσεν ἡμᾶς* verbunden werden (Bng., Flatt), wodurch es nur in eine völlig schiefe, ja ganz unmögliche Koordination zu *διὰ λουτροῦ* träte. — V. 7. *ἵνα*) hängt nicht von *ἔσωσεν ἡμᾶς* ab (Bng., de W., Mtth.), sondern, wie alle neueren erkennen, von *ἐξέχεεν*, und zwar, wie Hfm. mit Recht hervorhebt, von dem durch *διὰ Ἰησ. Χρ.* näher bestimmten. Dann aber folgt von selbst, dass das *δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι* nur hervorheben kann, welche Vorbedingung für die Erreichung der hier ausgedrückten Absicht Gottes ihm diese Vermittelung durch Christum und sein Rettungswerk schuf, dass also *ἐκείνου* weder auf Gott (de W., Oost., Plitt, Lill.

---

die Bedingungen oder Voraussetzungen, an welche sein Tun geknüpft ist (Krk.). Lill. substituiert freilich einfach für die Taufe den in ihr bekannten Glauben. Lchm. hat *του* vor *λουτρου* nach A allein; Lchm. und Trg. schreiben mit der Rcpt. (KLP) *παλιγγενεσιας* statt *παλινγενεσιας* der älteren Mjsk.

u. d. m.), auf den als Hauptsubjekt ja nur *αὐτοῦ* gehen könnte, noch gar auf den Geist (Hdrch., Wies.), von dessen Gnade zu reden und auf den die Rechtfertigung zurückzuführen gleich schriftwidrig wäre, sondern nur auf Christum (Hfm., Hth., Hltzm., Krk.) gehen kann, dessen Selbsthingabe in den Erlösungstod ja auch sonst ausdrücklich als seine Gnade bezeichnet wird (Röm 5₁₅. Gal 1₆. II Kor 8₉). Eben darum ist aber das *δικαιοῦσθαι* (vgl. I Tim 3₁₆) hier durchaus von nichts anderem zu verstehen, als von der Rechtfertigung im Sinne von Röm 3₂₄*). Denn durch den Erlösungstod Christi ist die Vergebung der Sünden ermöglicht, infolge derer wir nun als gerecht gesprochen vor Gott dastehen und von ihm als seine Kinder angenommen sind, weshalb nun auch das Ziel, zu dem uns Gott durch die Geistesmitteilung zu führen beabsichtigte, durch *κληρονόμοι γενηθῶμεν* als die Erlangung des Erbes bezeichnet wird, welches unsere Einsetzung in den Stand der Kindschaft voraussetzt (vgl. Röm 8₁₇. Gal 4₇). Dass wir dies Ziel der Hoffnung gemäss erlangen (*κατ' ἐλπίδα*) deutet an, dass wir es bereits in Hoffnung besitzen (vgl. Röm 8₂₄), weshalb man das *ζωῆς αἰωνίου* (vgl. 1₂), welches angibt, worin das Erbe der Gotteskinder besteht, besser mit *κληρονόμοι* verbindet, als mit *ἐλπίδα* (Mtth.). So gewiss ohne die Reinigung von der Sündenschuld in der Rechtfertigung wir das Erbteil des ewigen Lebens nicht erlangen konnten, so gewiss konnte dasselbe uns doch erst faktisch zu teil werden, wenn Gott durch die Ausgiessung des heiligen Geistes unsere Umwandlung aus dem sündigen Zustande in den ihm wohlgefälligen ermöglichte. Denn von dem faktischen Erlangen des Erbes ist, wie das *γενηθῶμεν* zeigt, die Rede (Chrys., Hltzm.), und nicht von dem Kindheitsstande, in dem wir der Erbschaft in Hoffnung gewiss sind (Hth., Plitt, vgl. Hfm.), da ja letzterer bereits mit der Rechtfertigung gegeben ist, und es dazu der Geistesmitteilung nicht bedurfte. Erst mit der Erfüllung dieser göttlichen Absicht tritt dann die definitive Errettung vom Verderben ein, die nur anticipando V. 5 als bereits vollzogen bezeichnet war, nachdem, wie nun von allen Seiten gezeigt, alle dazu notwendigen Voraussetzungen gegeben, und zwar keine derselben durch unser Verdienst oder irgend ein Tun von unserer Seite, sondern allein durch die Gnade Gottes und Christi (Krk.)**).

*) Dies gegen Mtth., Wies., die, weil sie die Beziehung auf einen neuen Lebensstand eintragen, nur mühsam die katholische Auslegung Macks von der Gerechtmachung abwehren, sowie gegen Hth., der die durch die Geistesmitteilung bewirkte Erneuerung als „die tatsächliche Vollziehung der Rechtfertigung" denkt, und gegen Bisping, Pfleiderer, Schenkel, welche die Rechtfertigung hier als Folge der Geistesmitteilung und Wiedergeburt gefasst sein lassen (vgl. auch Lill.). Vgl. das Richtige bei Hfm., Hltzm.

**) Statt *γενηθωμεν* hat die Rcpt. *γενωμεθα* (EKL).

Hss. scheidet 3 8—11, wozu er auch V. 14 hinzunimmt, als Zutat des Bearbeiters aus dem Titusbrief aus.

V. 8—11. Von dem Verhalten gegen die Lehrverirrungen. — *πιστὸς ὁ λόγος*) wird gew. auf den vorher (V. 4—7) ausgesprochenen Gedanken bezogen, wie I Tim 4 9. Allein da auf diesen, wie allgemein anerkannt, in dem *καὶ περὶ τούτων* als auf eine Mehrheit von Wahrheiten zurückgewiesen wird, so wird an den *λόγος* schlechthin, d. h. an das Evangelium (II Tim 4 2) gedacht sein, dessen Inhalt freilich diese Wahrheiten bilden. Vgl. II Tim 2 11. — *βούλομαι*) vgl. I Tim 2 8. Eben weil das Wort, das diese Wahrheiten verkündigt, zuverlässig ist, soll Titus sich mit voller Zuversichtlichkeit darüber aussprechen (*διαβεβαιοῦσθαι*, wie I Tim 1 7). Willkürlich ist es, den Ausdruck zu nehmen im Sinne von: etwas bekräftigen (Beza, de W.). — *ἵνα φροντίζωσιν*) nur hier, heisst: eifrig worauf bedacht sein, für etwas Sorge tragen. Der Begriff ängstlicher Sorge (Hth.) liegt ebenso fern, wie der Gegensatz gegen die inanes contemplationes (Wies. nach Calov), die ja V. 9 vielmehr dem *διαβεβαιοῦσθαι* des Titus entgegengestellt werden. — *προΐστασθαι*) Der sonst vom Vorstehen, Verwalten gebrauchte Ausdruck (I Tim 3 4. 12) wird meist aus dem klassischen *τέχνης προΐστασθαι* (Synesius Ep. 2. Athen. XIII, 612): eine Kunst betreiben erläutert (de W., Hth., Krk.), was schon darum wenig passt, weil ja hier nicht an eine besondere Art von Werken (Grot.: Berufsarbeiten, Michaelis: Kirchendienste, Hltzm.: was dem Gemeinwohl förderlich ist, Chrys.: Liebeswerke), sondern an gute Werke im umfassendsten Sinne (2 7. 14) gedacht ist. Dass es die Tätigkeit bezeichne, die es nicht an sich fehlen lässt, wenn es gilt, etwas zu tun, das gut und löblich ist (Hfm., Hltzm.), ist rein aus der Luft gegriffen. Der sichtlich gewählte Ausdruck erklärt sich nur dadurch, dass das Vorhandensein von *καλὰ ἔργα* nach V. 5f. bei den Christen als selbstverständlich vorausgesetzt wird, sofern sie ja vom heiligen Geiste in ihnen gewirkt werden (V. 5), und ihre ganze Sorge nur darauf gerichtet sein kann, dieselben recht zu verwalten, d. h. die rechten am rechten Ort, zur rechten Zeit und in der rechten Weise zu tun, worauf ja zuletzt auch in einem dem Objekt entsprechend modifizierten Sinne das artem exercere herauskommt. — *οἱ πεπιστευκότες θεῷ*) natürlich eine gewählte Bezeichnung der Christen, aber nicht als Heidenchristen (Mck., Hth., Hltzm.), sondern als solcher, die auf Gott (nicht auf das Wort Gottes, Wies.) ihr Vertrauen gesetzt haben und setzen, d. h. nach dem Zusammenhange als auf den, der sie aus dem alten Sündenwesen errettet und ihnen also gute Werke in der rechten Weise zu betreiben ermöglicht

hat. — ταῦτά ἐστιν) kann natürlich nicht auf καλῶν ἔργων gehen (Hnr., Wies.), was eine reine Tautologie ergäbe, noch auf das φροντίζειν (Hdrch., Mtth.) oder διαβεβαιοῦσθαι (Hth., Hltzm.), da es dann τοῦτο heissen müsste, sondern, wie der Gegensatz in V. 9 schon über allen Zweifel erheben sollte, auf τούτων (de W., Hfm., Krk.), d. h. auf die Wahrheiten, die Titus so zuversichtlich und nachdrücklich geltend machen soll. — καλά) bezeichnet, wie überall, das Treffliche, an sich Wertvolle (vgl. I Tim 1 8) und braucht darum nicht mit τοῖς ἀνθρώποις (Wies., Mllr.) verbunden zu werden. — καὶ ὠφέλιμα τοῖς ἀνθρώποις) vgl. I Tim 4 8, weil sie das zuversichtliche Vertrauen auf die umwandelnde Gnade Gottes wirken, das zum eifrigen Bedachtsein auf das rechte Betreiben guter Werke willig und geschickt macht (Krk.)*). — V. 9 zeigt, dass der Apostel mit V. 8 nur überleiten wollte zu der Schlussanweisung wegen des Verhaltens zu den Lehrverirrungen der Zeit**). — μωρὰς δὲ ζητήσεις) gehört zusammen (gegen Hfm., der μωράς auf alle vier Stücke beziehen will), wie II Tim 2 23 zeigt, und bezeichnet im Gegensatz zu jenen Wahrheiten, die auf einem zuverlässigen Worte ruhen, und über die man sich mit völliger Zuversichtlichkeit aussprechen kann (V. 8), das, womit sich die ματαιολόγοι (1 10) beschäftigen, als spekulierende Untersuchungen, die nie zu einem sicheren Resultate führen (I Tim 6 4) und in sich töricht sind, weil sie, obwohl alles wirklichen Wahrheitsgehaltes entbehrend, sich doch als besondere Weisheit ausgeben. Wenn damit καὶ γενεαλογίας verbunden wird, so zeigt I Tim 1 4, dass diese eben das Objekt jener Untersuchungen bilden, was nur dazu dient, sie als törichte zu charakterisieren. Wenn so von materieller Seite das Treiben der ματαιολόγοι charakterisiert ist, so durch καὶ ἔριν von formeller; denn dass jene ζητήσεις nur Streit erzeugen, war auch I Tim 6 4 hervorgehoben. Wie

*) Den Art. τω vor θεω haben nur Min.; der Art. τα vor καλα (Rcpt. nach EKLP) ist nach entscheidenden Zeugen zu streichen. Ganz unnötig ist es, das θεῷ von πεπιστ. loszulösen und es trotz der ganz unnatürlichen Stellung und völligen Zwecklosigkeit, die es dort hat, mit dem Folgenden zu verbinden (Hfm., der dann das οἱ πεπιστευκότες daraus erklärt, dass sie eben, weil sie gläubig geworden, meinen könnten, einen Grund zu haben, sich um solches, für das der Apostel ihre Tätigkeit beansprucht, nicht anzunehmen, und, wo es solches zu tun gibt, untätig zurückzustehen. Vgl. Hltzm.).

**) Der Apostel kehrt mit V. 9 nicht zu 1 10—16 zurück, sodass 2 1 bis 3 8 als Einschaltung erschiene (!), wie Hltzm. will, da dort die Lehrverirrungen nur gelegentlich der Anweisung für die Bischöfe (1 9) zur Sprache gekommen und ebenso das Verhalten des Titus zu ihnen nur gelegentlich berührt war (1 13). — Der Plur. ερεις (Lchm., Trg. nach ACKLP) statt des Sing. εριν (Tsch., WH. nach ℵDEFG) ist nach den umstehenden Plur. konformiert.

aber die γενεαλογίαι auf das Objekt der ζητήσεις hinweisen, so das καὶ μάχας νομικάς auf das Objekt dieses Streites. Dass die ζητήσεις nur Kämpfe erzeugen können, war auch II Tim 2 23 hervorgehoben, hier aber werden dieselben ihrem Gegenstande nach als νομικαί charakterisiert. Dies auf alle vier Stücke zu beziehen (Hfm.), verbietet schon der Sing. ἔριν; es bezeichnet die Kämpfe als solche, die aus der Beschäftigung mit dem Gesetze entstehen. Dass es sich dabei aber um die Satzungen gehandelt habe (1 14), die man aus dem Gesetze entnahm und über das Gesetz hinaus fortspann (vgl. Hnr., Mtth., de W.), ist wenig wahrscheinlich, da man nicht wohl einsieht, wie darüber viel zu streiten war. Es handelte sich auch hier um einen tieferen Sinn des Gesetzes, das für jene ζητήσεις verwertet werden sollte (vgl. zu I Tim 1 7), zumal es ja noch mit den Gegensatz zu den Wahrheiten, die Titus predigen soll, bildet. Vgl. Krk. Auch hier erhellt, dass es sich nicht um grundstürzende Irrlehre handelt, die ja bekämpft werden müsste, sondern um törichtes Spekulieren und Streiten, dem man aus dem Wege gehen soll (περιΐστασο, wie II Tim 2 16), weil es im Gegensatz zu jenen nützlichen Wahrheiten unnütz ist (εἰσὶν γὰρ ἀνωφελεῖς, vgl. Hbr 7 18), und im Gegensatz zu ihnen als in sich wertvollen jedes wahren Wesensgehalts ermangelt, eitel und nichtig (καὶ μάταιοι, vgl. I Kor 3 20. 15 17) in sich selbst ist, weshalb es I Tim 1 6 ματαιολογία heisst, und die, welche sich damit beschäftigen, ματαιολόγοι (1 10). — V. 10 f. αἱρετικὸν ἄνθρωπον) kann nur einen Menschen bezeichnen, der Spaltungen (αἱρέσεις, vgl. I Kor 11 19. Gal 5 20) anrichtet, nicht einen, der einer αἵρεσις angehört, da das Wort weder bei Paulus im Sinne von geschlossenen Sondergenossenschaften (wie Act 5 17. 15 5. 24 5) vorkommt, noch in unseren Briefen irgendwo von solchen die Rede ist, und die νουθεσία, von der im Folgenden die Rede, offenbar auf verkehrtes Tun deutet. Von einem Häretiker im späteren Sinne (de W.) kann also keinesfalls die Rede sein; auch nicht einmal, dass er für sich einen Anhang wirbt, um mit ihm eine Sonderstellung einzunehmen (Hfm.), liegt in dem Ausdruck; es würde sogar genügen, an die notwendige Folge der μάχαι V. 9 zu denken, wenn wir nicht aus 1 10 wüssten, dass die ματαιολόγοι durch die Propaganda, die sie in gewinnsüchtiger Absicht zu machen suchten, Spaltungen in die Familien und so natürlich auch in die Gemeinde brachten (Plitt, Krk.). Auch dass es sich dabei um Vorstellungsweisen nach eigener Wahl und Neigung (Hltzm.) oder gar um Irrlehre (Hth.) handelt, liegt im Ausdruck nicht; es erhellt vielmehr lediglich aus dem Zusammenhange mit V. 9, dass ein Mensch gemeint ist, der durch das Treiben der dort zurückgewiesenen Dinge Spaltungen erregt (vgl. Röm 16 17). — μετά)

vgl. I Kor 11 25. Dass hier an tätliche Strafe gedacht sei (Hltzm.), ist eine ganz willkürliche Annahme; gemeint ist die mahnende Zurechtweisung (*νουθεσία*, wie I Kor 10 11. Eph 6 4), welche ihm zu Gemüte führt, dass er mit seinem Treiben Unrecht tut. Dass es mit zweimaligem Zurechtweisen genug sein soll, erinnert ganz an II Kor 13 1f. — *παραιτοῦ*) vgl. I Tim 4 7. 5 11, geht nicht auf Exkommunikation, sondern auf ein Abbrechen jedes Verkehrs mit ihm, auch wenn er denselben sucht und neue Versuche macht, sein Treiben als gerechtfertigt hinzustellen (Krk.); und zwar, wie das Folgende zeigt, nicht, weil es dessen nicht bedarf (Hfm.), sondern allerdings, ganz wie II Th 3 14, weil es doch nichts helfen würde. — V. **11.** *εἰδώς*) vgl. I Tim 1 9, nämlich auf Grund der Vergeblichkeit aller bisherigen Versuche, ihn zurechtzuweisen. — *ὅτι ἐξέστραπται*) im NT. nur hier, vgl. Dtn 32 20, geht natürlich nicht auf seinen Austritt aus der kirchlichen Gemeinschaft (Baur), sondern darauf, dass er in der Gesamtrichtung seines Sinnes und Strebens verkehrt ist und bleibt (bem. das Perf.). — *ὁ τοιοῦτος*) echt paulinisch, vgl. I Kor 5 5. 11. II Kor 2 6f. Gal 6 1. Gemeint ist der so Beschaffene, wie er sich durch die Abweisung zweimaliger Zurechtweisung gezeigt hat. Schon aus dieser Stellung des Subjekts erhellt, dass in *καὶ ἁμαρτάνει ὢν αὐτοκατάκριτος* (*ἅπ. λεγ.*) das Schlussurteil liegt, und also der Partizipialsatz nicht zugleich zu *ἐξέστραπται* gehört (Hfm.). Es ist also damit ausgedrückt, dass seine Verkehrtheit nicht ein Sündigen (vgl. I Tim 5 20) aus Schwachheit ist, sondern ein Sündigen mit Wissen und Willen, bei dem er sich selbst das Urteil spricht. Es geht also nicht die Häresie aus der Sünde hervor (Hltzm.), sondern das häretische Treiben wird zur Sünde, wenn man auf die Zurechtweisung nicht hört (Krk.); und nicht dass es dann keiner weiteren Zurechtweisung mehr bedarf, wird gesagt, sondern wie doch sachlich auch Hfm. darauf schliesslich herauskommt, dass solchem Sündigen mit Wissen und Willen gegenüber alles weitere Bemühen fruchtlose Zeit- und Kraftverschwendung wäre.

Das Schlussstück wird nicht nur von Hss. zu dem echten Paulusbrief gerechnet (ausser V. 14), sondern gilt auch anderen (z. B. Sod., Krenkel) als ein echt paulinisches Brieffragment.

V. **12—15.** Brieflicher Schluss. — *ὅταν*) vgl. I Tim 5 11. Der Zeitpunkt bleibt noch unbestimmt. Zu *πέμψω πρός σε* vgl. Eph 6 22. Dass Paulus ihn durch einen der beiden ablösen lassen wollte (Wies., Plitt, Krk.), ist immerhin viel wahrscheinlicher, als dass er ihn nur abholen lassen wollte (Hth.); und dass Titus bis dahin längst die Gemeindeorganisation durchgeführt haben konnte (Hfm.), schliesst ja nicht aus, dass Paul. einen seiner Schüler auch ferner dort zur Leitung der Gemeinde

haben wollte. Artemas freilich ist uns ganz unbekannt; aber Tychikus empfängt II Tim 4 12 einen ähnlichen Auftrag. — *σπούδασον ἐλθεῖν πρός με*) vgl. II Tim 4 9. Eine Stadt namens Nikopolis gab es in Epirus und in Kilikien, das thrakische ist erst von Trajan erbaut. Das *ἐκεῖ* (Röm 15 24) setzt offenbar voraus, dass Paulus noch nicht in Nikopolis war. Zu *κέκρικα* vgl. I Kor 5 3. 7 37, zu *παραχειμάσαι* I Kor 16 6. — V. **13.** *τὸν νομικόν*) bezeichnet wohl eher einen ehemaligen Gesetzesgelehrten (Mck., Mtth., de W. nach Mt 22 35) als einen Juris consultus (Wies., Hth., Hltzm. nach Strabo 12 p. 539). Apollos ist ohne Zweifel der aus dem I Kor.-Briefe bekannte Freund des Apostels. — *σπουδαίως*) vgl. II Tim 1 17, heisst nicht: schleunig (Wies., Plitt), sondern: *eifrig* (Krk.). — *πρόπεμψον*) heisst zunächst allerdings: einem das Geleite geben (Act 15 3); aber schon im sonstigen paulinischen Gebrauche (Röm 15 24. I Kor 16 6. 11. II Kor 1 16) ist es höchst zweifelhaft (gegen Hltzm.), ob überhaupt an eigentliches persönliches Geleite zu denken oder nicht vielmehr an sachliche Weiterbeförderung und Reiseausrüstung, worauf hier schon das *σπουδαίως* führt. Es ist keine „blosse Vermutung" (Hth.), sondern zur Erklärung dieser Worte notwendig anzunehmen, dass Zenas und Apollos mit diesem Briefe nach Kreta kamen; und da sie nach dieser Stelle weiter wollten, so ist ihre Reise über Kreta ohne Zweifel der Anlass gewesen, welcher den Apostel bestimmte, diesen Brief an seinen dortigen Gehilfen zu schreiben (Krk.). — *ἵνα μηδὲν αὐτοῖς λείπῃ*) vgl. 1 5. Dieser Absichtssatz, den Hfm. unnötig nach Eph 5 33 als Imperativsatz fassen will, beweist, dass es sich beim *προπέμπειν* jedenfalls auch um Reiseausrüstung handelt, durch die dafür gesorgt werden soll, dass ihnen nichts mangle (vgl. Lk 18 22) *). — V. **14.** *μανθανέτωσαν δέ*) nämlich an seinem Beispiel, vgl. I Kor 4 6. — *καὶ οἱ ἡμέτεροι*) so nur hier (doch vgl. II Tim 4 15) von den Christen (nicht von Zenas u. Apollos: Grot.), aber nicht im Gegensatz zu den Juden (Hfm.) oder den Nichtchristen

*) Tsch., WH. schreiben mit Recht (vgl. I Kor 4 6) *απολλων* (ℵH) statt *απολλω* (Lchm., Trg. nach Rcpt.). Dagegen ist das *λιπη* (Tsch., WH. a. R. nach ℵD) statt *λειπη* schon wegen der häufigen Vertauschung von *ι* und *ει* zu schwach bezeugt, aber auch, weil der Aor. nach *προπεμψον* näher lag, als Konform. verdächtig. Dass Zenas und Apollos damals bei Titus waren (Wies.), ist doch ganz unwahrscheinlich, da dann über die von ihnen beabsichtigte Reise etwas gesagt sein müsste; denn zu einer Begleitung des Titus nach Nikopolis (Plitt) kann er sie doch nicht selbst *προπέμπειν*. Auch bei der richtigen Deutung darf man nichts über Ausgangspunkt und Ziel der Reise den Worten abpressen wollen (Hfm., der fälschlich auch in der Aufforderung V. 12 den nächsten Zweck des Briefes sieht, der dann wohl Näheres darüber sagen würde, wann die Ablösung erfolgen solle).

überhaupt (Hth.), oder wohl gar zu den Häretikern (Hltzm.), sondern es sind, wie das καί (*auch*) kontextlich ausser Zweifel setzt, die anderen Gemeindeglieder ausser Titus (Wies., Krk.). Nur kann es sich nach dem Folgenden nicht bloss darum handeln, dass sie die Ausrüstung der Genannten nicht dem Titus allein überlassen sollen (de W., Hltzm., Plitt), sondern dass sie von ihm an diesem Falle lernen, wie sie sich in ähnlichen Fällen verhalten sollen, dass also nicht bloss um des Zenas und Apollos willen, sondern um des Vorbildes für die Gemeinde willen es dem Apostel auf eine eifrige und ausreichende Unterstützung derselben (V. 13) ankommt. Allerdings kann dann unmöglich das blosse καλῶν ἔργων προΐστασθαι allein das zu Lernende bezeichnen (gegen Hfm.), das notwendig einer Ergänzung bedarf. Denn obwohl die Wahl des Ausdrucks durch den Nachklang aus V. 8 bedingt sein wird, so kann doch unmöglich an der Fürsorge des Titus für Zenas und Apollos gelernt werden, wie man überhaupt gute Werke zu betreiben hat, sondern nur, wie man zur Befriedigung der notwendigen Bedürfnisse (εἰς τὰς ἀναγκαίας χρείας, vgl. Phl 4 16: εἰς τὴν χρείαν) sie betreiben soll. Es gehören diese Worte also nicht in den Absichtssatz (Hfm.), wie sie ja auch unmöglich auf alle Bedürfnisse gehen, die aus der Aufgabe der Christenheit erwachsen, sondern jedenfalls auf spezielle Bedürfnisse von Mitchristen (Röm 12 13), wobei eben nach dem Zusammenhange besonders an Reisende, welche in der Gemeinde verkehren, zu denken ist. Denn dass es sich nicht um die Werke hilfreicher Liebe im allgemeinen handelt (Hth., Oost.), zeigt schon das ἀναγκαίας (vgl. I Kor 12 22), welches auf die Notwendigkeit für spezielle Zwecke hindeutet. Zu ἵνα μή vgl. I Tim 3 6, zu ὥσιν ἄκαρποι I Kor 14 14. Der Absichtssatz ist keineswegs zu allgemein (Hfm.), wenn man nur nicht ganz allgemein an die Früchte des Glaubens denkt (de W., Plitt). Dabei ist aber übersehen, dass ja hier, wie V. 8, die guten Werke überhaupt als selbstverständlich vorausgesetzt sind, und es nur darauf ankam, denselben eine bestimmte Richtung auf einen speziellen Zweck zu geben. Dann sind aber diejenigen, welche an ihnen als gläubigen Christen Früchte suchen, eben die bedürftigen Mitchristen, und diese Frucht (vgl. Röm 15 28) dürfen sie nicht vermissen lassen.

V. **15.** ἀσπάζονταί σε οἱ μετ' ἐμοῦ πάντες) Der Gruss kommt nicht von allen Gläubigen in der Umgebung des Apostels (wie I Kor 16 20. II Kor 13 12), sondern, wie II Tim 4 21 zeigt, von den Mitarbeitern des Apostels an seinen Mitarbeiter. Dagegen geht sein Gruss (ἄσπασαι, vgl. II Tim 4 19) an die, welche ihn und den Titus im Glauben lieb haben: τοὺς φιλοῦντας ἡμᾶς (vgl. I Kor 16 22). Wenn Hltzm. bemerkt, von der Liebe der christlichen Gemeindeglieder zu einander

brauche Paulus ἀγαπᾷν, so gilt doch dasselbe von der Liebe zu Gott und Christo, und doch ist jene Korintherstelle deswegen nicht unecht. Das ἡμᾶς auf Paulus allein zu beziehen (Wies., Hth.), liegt keinerlei Grund vor. Das ἐν πίστει (vgl. I Tim 1 2) ist aber hinzugefügt, weil es bereits solche in den Gemeinden gab, die am Glauben Schiffbruch gelitten hatten (I Tim 1 19. 6 21), wenn sie auch persönlich dem Apostel noch wohlwollten. Dagegen schliesst der Schlusssegen absichtlich alle mit ein: ἡ χάρις μετὰ πάντων ὑμῶν, was I Tim 6 21. II Tim 4 22 (ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν), wo kein derartig beschränkter Gruss vorausging, nicht geschieht.

Das αμην der Rcpt., das schon Lchm. i. Kl. hat, ist nach ℵACD zu streichen. Die Rcpt. hat die Unterschrift: προς τιτον της κρητων εκκλησιας πρωτον επισκοπον χειροτονηθεντα εγραφη απο νικοπολεως της μακεδονιας. So K (vgl. HL). Die offenbar aus Missverständnis von 3 12 entstandene Angabe απο νικοπολεως haben schon AP.

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall.

GTU LIBRARY
3 2400 00570 0764